Российско–Армянский (Славянский) университет

Печатается по решению
Ученого Совета РАУ

Вестник РАУ

(серия: гуманитарные и общественные науки)

(8)

Издательство РАУ

N 2/2009

Редакционно-издательский совет
«Вестник» РАУ

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ

Габриелян Р. А.
Различие между «прошлым» и «настоящим» 4

СТАТЬИ

Енгоян А. П.
Национализм в условиях глобализации 10

Маилян Б. В.
К вопросу о политическом статусе Абхазии
(март 1917.–февраль1921 гг.).. 27

Айрапетян Р. Г.
«...Чтобы не плакало больше дите...».. 44

ИЗ ИСТОРИИ АРМЯНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Мирумян К. А.
Политико-правовая концепция Мхитара Гоша................................ 58

Сарвазян Л. С.
Концепция Магакия Орманяна о сущностных первоначалах
нации (на арм. яз.) 74

Маркарян С. Б.
Национальная государственность как условие свободы (на
материалах средневековой армянской литературы). (на арм. яз.) 87

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Погосян В. В.
Роль национальной школы в обеспечении языкового плюрализма... 101

Маргарян Г. С.
Концертное рондо для фортепиано с оркестром
Вагаршака Котояна 104

Бабаджанян А. М.
К проблеме классификации понятий и категорий
политической науки 109

ПУБЛИЦИСТИКА

Жиренко Е.
К вопросу об исторической уникальности 112

ИЗ НАУЧНОЙ ЖИЗНИ УНИВЕРСИТЕТА 115

Сведения об авторах «Вестника» РАУ 119

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ «ПРОШЛЫМ» И «НАСТОЯЩИМ»

Габриелян Р. А.

Историческое исследование всегда представляет собой некий синтез прошлого и настоящего (на деле и представления о будущем оказывают важное влияние на репрезентации прошлого, особенно в прагматической историографии).

«Время историка» вообще весьма специфично. В нем присутствуют прошлое и настоящее, и сам историк психологически не испытывает особых трудностей, позиционируя себы в разных эпохах[1]. Уже И.Гердер очень четко высказался по этому поводу: «...В известном смысле сама история уготовила нам тенистые сени, где проводим мы время свое в обществе рассудительных и справедливых людей разных времен...»[2].

Подобные размышления можно найти у многих историков Нового времени, вплоть до современных. Прежде всего отметим, что в истории, как в грамматике, существует множество сложных времен: будущее в прошлом, прошлое в прошлом, настоящее в прошлом и т.д.

Отрезок прошлого, избранный историком для исследования, в определенном смысле приобретает для него смысл настоящего, но одновременно историк знает, что произошло потом и что этому предшествовало, он знает иногда даже лучше, чем современники исследуемых событий, а иногда много хуже; иногда он лучше знает детали, а иногда – тенденции. Что произошло потом, знает только историк – современники не знают, что произойдет. Кроме того, историк, даже если его совсем не интересуют события, которые состоятся за пределами изучаемого им периода, все же мысленно выходит за его рамки, читая профессиональные труды своих предшественников.

Взаимодействие прошлого и настоящего можно рассмотреть и в таком ракурсе: историк в определенном смысле противостоит современнику того настоящего, которое для историка является прошлым. Ведь не секрет, что современников нельзя рассматривать в качестве вполне компетентных свидетелей своего времени. Они конструировали свое настоящее, опираясь лишь на собственное знание о нем.

Стоит отметить и тот факт, что с течением времени пределы осведомленности о событиях прошлого расширяются. В связи с этим отметим, что зависимость осведомленности от удаленности во времени не всегда является прямой. В основном такое утверждение справедливо только для периодов Новой и Но-

вейшей истории. Однако, в любом случае, изменение степени осведомленности меняет историческую интерпретацию. Так, например, крупнейшие события XX века – распад колониальной системы, мировые войны, становление биполярной системы – сегодня рассматриваются иначе, чем 30 лет назад, в том числе и потому, что появились новые, ранее неизвестные материалы. Но может быть гораздо важнее то, что теперь мы знаем последствия этих событий.

Причинно-следственный подход присутствовал в исторических сочинениях с момента их появления и всегда выступал в качестве существенного компонента исторического знания. Удельный вес этого компонента только варьировался в разные эпохи и от одного исторического сочинения к другому. Своего апогея он достигает во второй половине XIX – первой половине XX века, после чего его роль начинает уменьшаться, однако даже теперь его присутствие в историографии остается вполне ощутимым. При этом причинно–следственный подход к истории может использоваться в качестве основания как презентисткого, так и антипрезентисткого взглядов.

В российской историографии антипрезентисткая позиция была четко выражена В.О. Ключевским еще до появления презентизма. Так, дойдя до момента подготовки реформ об освобождении крестьян и введения земских органов власти, В.О. Ключевский пишет, что эти события, которые произошли в тот момент: «не могут быть предметом исторического изучения...», потому, что зная их происхождение и свойства, он еще не знает их последствий. «Теперь нельзя историку изложить ни той, ни другой реформы: для этого еще нет достаточных исторических данных, по которым он смог бы судить о значении той, или иной реформы; ни та, ни другая не обнаружили своих последствий, а исторические факты ценятся главным образом по своим последствиям»[3].

Следует сказать, что в рамках причинно–следственного презентисткого подхода, который прослеживается в простейших версиях историзма, настоящее является следствием прошлых причин. Это, на наш взгляд, порождает, в частности, «иллюзию ретроспекции»[4]. Общеизвестно, что в целом «во времени, как и во Вселенной, действие какой-либо силы определяется не только расстоянием»[5].

Временная дистанция позволяет взглянуть на прошлое «со стороны», выделить наиболее существенные его характеристики (хотя во многих случаях – и в этом правы сторонники презентисткого подхода – сами эти характеристики существенны прежде всего с точки зрения настоящего). В этом отношении историческое знание имеет определенное преимущество перед знанием о настоящем. Ведь, как заметил Ф. Бродель «...чего не отдал бы наблюдатель настоящего за возможность углубиться в прошлое (или, скорее, уйти вперед – в будущее) и увидеть современную жизнь, упрощенной, лишенной масок, вместо той непонятной, перегруженной мелочами картины, которая является вблизи?»[6].

Соотношение прошлого и настоящего в восприятии историка определяется также неодинаковостью происходящих в обществе изменений. В данном случае имеется ввиду то, что в одном и том же времени, и даже в одном и том же историческом пространстве разные аспекты исторического бытия отличаются разной степенью приближенности к настоящему. Одни особенности менталитета и образа действий, типичные для какого-то отрезка прошлого, изменились мало, они остаются близкими и понятными наблюдающему их историку, другие изменились радикально, в том числе и мобилизация воображения.

С этой ситуацией сталкивались многие историки, и в начале XX века она была достаточно четко проблематизирована. Показательно, например,

как Ф. Бродель объяснил свой интерес к истории «материальной цивилизации». «...Конечно, мы могли бы отправиться к Вольтеру в Ферне (это воображаемое путешествие ничего нам не будет стоить) и долго с ним беседовать, не испытав великого изумления. В плане идей люди XVIII века — наши современники; их дух, их страсти все еще остаются достаточно близки к нашим, для того чтобы не ощутить себя в другом мире. Но если хозяин Ферне оставил бы нас на несколько дней, нас сильнейшим образом поразили бы все детали повседневной жизни... Между ним и нами возникла бы чудовищная пропасть, в вечернем освещении дома, в отоплении, средствах транспорта, пище, заболеваниях, способах лечения...»[7].

У большинства профессиональных историков, конструирующих прошлую социальную реальность, всегда есть ощущение дистанции — во времени, пространстве, культуре, взглядах. В процессе преодоления разрыва во времени складываются разные формы взаимодействия прошлого с настоящим, но объект исследования всегда находится в прошлом, а изучающий его субъект в настоящем. Тем не менее удельный вес «настоящего» в исторических интерпретациях очень велик по причине влияния на историка текущих проблем. Одно из самых очевидных проявлений настоящего — тематика исторических исследований. Еще в середине XIX века И. Дройзен отмечал, что не все, происходившее в прошлом, достойно одинаково пристального изучения и выбор должен быть продиктован потребностью углубить пониманием того, как прошлое повлияло на настоящее. Интересы историков зависят от крупных исторических событий и насущных проблем настоящего, от характера достижений и трагедий современного историкам общества.

В качестве примера приведем буржуазно-либеральную историографию Франции 1820—х годов — «великого десятилетия французской историографии»[8]. В работах, в большинстве своем вышедших из-под пера романтиков, легко вскрывается противоречивость между политизированным временем, предопределявшим выбор, тот или иной выбор гражданской позиции, и пониманием того, что на прошлое нельзя смотреть, руководствуясь стандартами текущего момента. Тем не менее содержание этих трудов показывает, что крупнейших историков Франции в первой половине XIX века неслучайно в прошлом интересовало то, что было актуально в настоящем: революции, происхождение неравенства, формирование буржуазии, истоки парламентаризма (становление муниципалитетов, муниципальные революции XII в.). Именно от этой литературы ведут свое начало идеи о классовой борьбе, и понятно, почему К. Маркс, собирая исторический материал, обращался в первую очередь к сочинениям французских либералов, а не к трудам своих современников — соотечественников, которые прославили немецкую историографию и почти на столетие утвердили ее в качестве образца. Господствовавшая в Германии во времена К. Маркса историческая школа задавала прошлому другие вопросы и находила в нем другую историю, прежде всего историю становления институтов государственной власти или национальной идеи.

Историкам, даже самым академичным, до конца не удавалось забывать о своем времени, даже тем, чьи исторические штудии были очень далеки от настоящего. «Дройзен облекает свою тягу к сильному централизованному государству в форму истории Македонии — своего рода древнегреческой Пруссии; для Грота символом демократических институтов являются Афины; Моммзен ратует за империю, воплощенную в личности Цезаря; Бальбо сражается за итальянскую независимость на полях всех италийских битв, начи-

ная ни много, ни мало с битв италиков и этрусков против пеласгов; Тьерри прославляет буржуазию, рассказывая историю третьего сословия»[9].

Конечно, интересы историков определяются отнюдь не только их политическими взглядами и прагматическими интересами, поэтому, как замечает Бенедетто Кроче «...де Барант в своей истории герцогов бургундских упивается дамами, рыцарями, схватками и любовью...»[10].

Однако в представляемой статье мы концентрируем внимание на том, как в исторических сочинениях проявляются групповые интересы, а не индивидуальные склонности историков. О влиянии настоящего на интерпретации прошлого свидетельствует масса примеров. Один из наиболее ярких — тяжелый кризис, который пережила во Франции либеральная историческая школа в середине XIX века из—за влияния текущих событий. Удар, нанесенный революцией 1848 года, буквально «сломил» одних историков и радикально преобразовал других. О. Тьерри после 1848 года уже ничего не писал. «...Я ее (историю Франции — Р.Г.) больше не понимаю. Настоящее ниспровергло мои представления о прошлом и будущем»[11].

Но есть и другие примеры, например, «Общество и хозяйство в Римской империи» М. Ростовцева. Это вполне научная работа пронизана характерными для европейской интеллигенции межвоенного периода (и особенно русских эммигрантов) ощущением кризиса современной культуры, о чем наглядно свидетельствуют его заключительные строки: «...То развитие, которое претерпел Древний мир, означает для нас и поучение, и предостережение. Нашей культуре суждена недолгая жизнь, если ее носителем не будет только один единственный класс, а массы... Следующий урок заключается в том, что попытки насильственного нивелирования никогда не приводили к возвышению масс. Они погубили высшие классы и привели лишь к ускорению процесса варваризации. Но словно призрак, назойливый и неотступный, преследует нас главный вопрос: возможно ли приобщить низшие классы к высокой культуре, не снижая ее уровня, не ухудшая ее качества до полного обесценивания? И приговорена ли к упадку всякая культура, как только она начнет проникать в массы?»[12].

В периоды войн резко повышается интерес к военной истории и биографиям великих полководцев прошлого. Точно так же деяния Цезаря для современного общества с развитым политическим сознанием, или жизнь протестантской семьи для общества, озабоченного перспективами европейской нуклеарной семьи, или пределы самостоятельности средневековой женщины для сторонников женской эмансипации — становятся объектом исторических исследований потому, что они интересны кому-то сегодня. Презентисткая позиция характерна и для мэйнстрима, и для маргинальных историографических школ. Однако, на наш взгляд, к презентизму склонны более всех представители леворадикальных историографий. Значение настоящего особенно акцентируют историки—марксисты. Рассуждая на эту тему И. Ковальченко прямо подчеркивал, что «...во временном ряду: прошлое-настоящее-будущее — центральным звеном является настоящее... Потребности и интересы настоящего определяют круг тех явлений и процессов прошлого, изучение которых необходимо, актуально для решения задач настоящего»[13]. Не случайно в советское время в диссертациях на соискание ученой степени по историческим наукам требовалось обосновать актуальность темы и нужна была некоторая интеллектуальная изворотливость, чтобы доказать этот тезис применительно к историческим темам.

Из пристрастности, характерной для исторического знания, вытекает

проблема «объективности» историка. Еще Наполеон сказал: «история – согласованная ложь», но в то же время в XIX веке существовала вера в возможность получения достоверного знания путем познания «объективных» исторических законов, использования критических методов и научных приемов исследования. Н. Фюстель де Куланж, читая публичные лекции, говорил своей аудитории: «Не меня вы слушаете, это моими устами говорит сама история...»[14].

В связи с «исторической истиной» проблема объективности и история вопроса рассмотрены в монографии И.М. Савельевой и А.В. Полетаева – «Знание о прошлом: теория и история»[15]. В ней они проанализировали дилемму, возникшую между философской «объективностью» и психологической «субъективностью», которую современная теоретическая социология разрешила с помощью концепции «интерсубъективности» (в философии первым это понятие ввел И. Фихте, а развил Э. Гуссерль), то есть механизмов, обеспечивающих взаимодействие между субъектами, в том числе символическое. Однако историки продолжают обсуждать эту проблему, прежде всего с позиций правомерности вынесения оценочного суждения о прошлом. В целом в послевоенной историографии утвердилась позиция, которую можно определить как «объектиная субъективность». Например, Э. Карр предлагал называть объективным такого историка, который применяет «правильные» стандарты значимости к прошедшему. Эти стандарты связаны не с моральными ценностями, не с поглощенностью текущим моментом, а с «чувством направленности истории». «Историк, изучающий прошлое, может приблизиться к объективности, только если он приближается к пониманию прошлого»[16]. Примерно в том духе высказывался Э.П. Томпсон: «Только мы, живущие теперь, можем придать «смысл» прошлому. Конечно, восстанавливая его, мы должны держать свои ценности в узде. Но, как только мы его восстановили, мы свободны предлагать свое суждение»[17].

Очевидно, что разница между «объективным» и «заинтересованным» взглядом на прошлое весьма условна. Претензии на «объективность» предполагают следование некоторым конвенциям, установленным в профессии. Эти конвенции меняются со временем, вернее, меняются, отражая реалии своего времени. «...Например, в XVII веке ученые повсеместно руководствовались этическими и эстетическими соображениями, иначе и быть не могло, если учесть ту религиозную и нравственную атмосферу, в которой они работали»[18].

В XVIII – XIX веках, в процессе формирования государств-наций и становления национального самосознания историки так или иначе следовали «национальным интересам», что существенно влияло, в частности, на характер тогдашнего конструирования истории Средних веков и Древнего мира. Вторая половина XIX века – начало XX века характеризовались настоящим бумом партийной историографии, в этот период быть идеологизированным было естественно.

Однако уже в XIX веке по мере превращения истории в науку, к для определения научности исторического знания все чаще начинают применять критерий объективности, ибо знание в «образцовых естественных науках не могло ведь зависеть от партийной принадлежности или национальности того, кто его проводил. Многие известные историки XIX века высказывались по поводу власти настоящего над историком, оправдывая тем самым «необъективность или, наоборот, осуждая ее и, предлагая рецепты «оздоровления» исторической науки.

Как ни странно, но презентизм в некотором смысле можно рассматривать как стремление к «объективности» истории, что четко сформулировал все

тот же Бенедетто Кроче, по мнению которого в презентистком подходе «сразу бесследно и неотвратимо исчезают сомнения относительно правдоподобия и пользы истории. Может ли быть бесполезным знание, разрешающие проблемы нашей жизни?»[19].

Презентизм правомерно рассматривать как предшественника конструктивизма, и в этом случае на фоне исторического знания своего времени он выглядит как методологически сильная позиция. Поэтому говорить о «пользе» презентизма можно, но о «вреде» — тем более.

Если исключить намеренные фальсификации истории, характерные для жестко идеологизированной историографии, то к неизбежным аберрациям, вносимым презентизмом, следует отнести, например, следующие; ориентация на исторический опыт, как на значимый для настоящего, исторические анахронизмы, установление причинно—следственных связей от настоящего к прошлому, вследствие чего историк выступает в роли «пророка, предсказывающего назад»[20].

1. Подробнее об этом см.: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Знание о прошлом: теория и история. В 2-х т. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб., 2003.
2. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. /Пер. с нем. М., 1977 (1784 — 1791). С. 455—456.
3. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Соч. В 9-и т. М., 1989. Т. 5. С. 258—259.
4. Там же.
5. *Блок М.* Апология истории, или ремесло историка. /Пер. с фр. 2-е изд. М., 1986. С. 26.
6. *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Сост. И.С. Кон. М., 1977. С. 131.
7. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV — XVIII вв. / Пер. с фр. Т. 1. М., 1986. С.38.
8. В 1820 г. О. Тьерри опубликовал первую серию своих «Писем об истории Франции». В 1822—1823 гг. вышли «Опыты по истории Франции» Ф. Гизо и первый том истории французской революции А. Тьера.
9. *Кроче Б.* Теория и история историографии. С. 23.
10. Там же. С. 23.
11. Цит. по: *Кучеренко Г.С.* Сенсимонизм в общественной мысли XIX в. М., 1975.
12. *Ростовцев М.И.* Общество и хозяйство в Римской империи / Пер. с нем. Т. 2. М., 2001. С. 245.
13. *Ковальченко И.Д.* Методы исторического исследования. М., 1987. С. 96—97.
14. Цит. По: Conkin P.K., Stromberg R.N. The Heritage and Challenge of History. N.Y. Dodd< Mead & Co., 1971. P. 79.
15. *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Знание о прошлом. Т. 1. Гл. 8.
16. Carr E.H. What Is History? L.; Macmillan, 1961/P/123/
17. Thompson E.P. The Poverty of Theory [1965] // The Poverty of Theory and Other Essays. L.; Merlin Press, 1978. P. 193—397 (P. 234—235).
18. *Данто А.* Аналитическая философия истории / Пер. с англ. М., 2002. С. 97.
19. *Кроче Б.* Теория и история историографии. С. 11.
20. См.: *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия.Критика / Пер. с нем. М., 1983. Т. 1. С. 290—316.

НАЦИОНАЛИЗМ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Енгоян А. П.

Национализм, отражающий устремления различных наций, является одной из распространенных идейных систем. Им обозначается определенный феномен, присущий разным народам и даже отдельным социально–политическим группировкам, стремящимся к защите своих интересов. Национализм отличается своей огромной притягательной силой для миллионов людей, побуждающей их нередко жертвовать всем, даже своей жизнью.

Распространенностью национализма, его многообразием и мобилизующим потенциалом объясняется пристальное внимание обществоведов к этому феномену, а также множественность подходов и оценок, как и полемический характер многих исследований. Многие исследователи национализма отмечают его сложность и квалифицируют «как крайне неоднозначное и противоречивое политическое явление»[1].

Некоторые исследователи стараются рассматривать его с точки зрения духовности и чувственности, что указывает на особое место национализма в общественном сознании и его роль в проявлении национальной идентичности. По мнению Г. Кона, национализм «прежде всего и главным образом – это состояние ума, волевой акт, который... становится все более характерным для человечества». Далее: «Умственная жизнь человека в одинаковой мере определяется его индивидуальным и групповым сознанием. Оба они – сложные состояния ума, достигаемые посредством опыта дифференциации и противопоставления нашего Я и окружающего мира, своей и внешней группы»[2].

Приблизительно в том же аспекте рассматривает национализм и К. Дойч. Так же как и Г. Кон, он считает национализм состоянием ума, «которое при принятии решений в социальных коммуникациях придает особое значение «национальным» сообщениям, воспоминаниям и образам». «Националист, – по мнению К. Дойча, – предпочитает уделять больше внимания восприятию и передаче тех сообщений, которые содержат специфические символы национальности, либо происходят из конкретного национального источника или же выражены в специфическом национальном коде языка или культуры»[3].

На «чувственность» национализма указывает и Б. Шейфер, который считает национализм чувством, объединяющим группу людей, обладающих реальным или воображаемым общим историческим опытом и общим стремлением жить вместе в качестве отдельной группы в будущем[4].

Как видно, в вопросе определения национализма, перечисленные ученые

пытаются проникнуть в глубинные пласты общественного сознания, где национализм «сообщается» с феноменом национального сознания. Личность, осознавая себя частицей нации, воспринимает как свои собственные историю своей страны и национальные ценности: религию, письменность, национальный язык, достижения в духовной культуре, вклад нации в мировую культуру и т.п.

Как общественное явление национализм имеет своей исходной точкой национальное сознание, то есть осознание своего национального «Я». Более того, история СССР показывает, что недостаточное внимание и особенно игнорирование даже, казалось бы, незначительных сегментов национальной самобытности способны породить сопротивление, желание противостоять давлению, забвению или игнорированию национальных аспектов образа жизни.

Национальные чувства и умонастроения, реализуемые в национальном сознании и поведении, по сути дела означают национальную самоидентификацию и действительно выполняют историческую миссию в жизни каждого народа, способствуя развитию национальной культуры, национального языка, сохранению обычаев и традиций предков. Национальное сознание культивирует национальные ценности, побуждает потенциал и источники саморазвития, способствует прогрессу во всех сферах общественной жизни данного народа.

Национальное сознание основано на исторической памяти, на культурных традициях, оно складывается в психологическую установку личности. Однако важно, чтобы национальная культура не изолировалась и не противопоставляла себя другим. Она должна обогащаться в диалоге с другими культурами. В связи с этим отметим две тенденции национальной культуры: дифференциацию и интеграцию. Первая заключается в стремлении к национальной самостоятельности, к развитию национальной культуры, общественно–политической жизни, вторая – к расширению связей между нациями, преодолению национальных границ. Обе тенденции способствуют прогрессу цивилизации: одна – через внутреннее развитие наций, другая – через их взаимообогащение посредством обмена национальными ценностями.

Прямолинейность, однозначность и примитивизм в рассуждении лишь мешают понять сущность проявления национального «Я», патриотические чувства каждого народа, найти ту грань, которая бы в полной мере позволила отделить рациональное содержание от его искажения, деформации или перерождения в нечто иное.

Такое понимание сущности национализма связано и с тем, что в советское время он противопоставлялся интернационализму. Любые серьезные попытки представить проблему национального, например, как защиту национальных интересов и ценностей, возрождения и развития культуры и языка и т.д., объявлялись происками или рецидивами национализма, противоречащими интернациональному сознанию и интернациональным ценностям. В таком ракурсе рассматривались, например, проблемы геноцида армян 1915 года, Нагорного Карабаха, Западной Армении, как исторической Родины армян. Под жесточайшим давлением со стороны центральных органов власти, вразрез общепринятым нормам, армянским партийным деятелям ценой невероятных усилий удалось «протащить» Закон о языке, который на территории Армянской ССР придавал армянскому языку статус официального, чего не было ни в одной другой республике СССР.

По мнению некоторых авторов (Ч. М. Келви, Р. Левайна, Д. Кэмпбелл), в реальной жизни национальное самосознание может превратиться в так на-

зываемый этноцентризм, который воспринимается ими как негативный феномен. Этот термин ввел в науку американский социолог У. Д. Самнер, определивший его как взгляд, «при котором собственная группа человека является центром всего, и все другие шкалируются и оцениваются референтно к ней»[5]. Похожую характеристику этого феномена дают и российские исследователи Т. Ю. Сидорина и Т. Л. Полянников. Они считают этноцентризм одной из главных причин межнациональных проблем и конфликтов. По их мнению: «Этноцентризм означает, что определенная национальная общность считается центральной, а все другие соизмеряются и соотносятся с ней»[6]. В понимании всех перечисленных авторов «этноцентризм» фактически приравнивается к «эгоцентризму» нации, что никоим образом нельзя считать правомерным.

Ведь многие из указанных авторов сами впадают в противоречие и отмечают положительную роль этноцентризма в общественной жизни. Так отмеченные российские исследователи утверждают: «В какой-то степени этноцентризм присущ всем этническим общностям... Этноцентризм сплачивает народность, он может играть положительную роль, прежде всего во время справедливых войн, в которых народ отстаивает свое право на существование»[7]. Поэтому указанный феномен, если и имеет место, то он, практически всегда, выступает как неотъемлемая составляющая национализма и никоим образом не может оцениваться как негативное явление. Этноцентризм проявляется на более низком, чем национализм, чувственно-рациональном уровне общественного сознания, который основывается на менталитете этнической общности, и лишь сосредотачивает его внимание на защите своих коренных интересов. Этноцентризм свидетельствует о формировании у этнической группы своего сознания.

Это явление отличается от чувства патриотизма. В русско-английском толковом словаре «Политика» под патриотизмом подразумевается чувство привязанности к своей стране или нации, не связанное с какой–либо программой политических действий[8]. На чувственно-эмоциональное содержание патриотизма указывает и Политологический энциклопедический словарь. В нем акцентируется готовность патриотически настроенных граждан оставаться преданными своему Отечеству и всеми способами ее защищать[9]. Этноцентризм в свою очередь имеет другое измерение и выражает степень осознанности нации, понимание ею насущных проблем и концентрацию усилий для их преодоления.

В целом негативное восприятие понятия «этноцентризм» распространяется и на национализм. Например, в современной российской социальной философии термин «национализм» устойчиво ассоциируется с политическим и религиозным фундаментализмом, авторитарными, антидемократическими тенденциями, и даже фашизмом[10]. Так, в «Энциклопедическом социологическом словаре» записано, что национализм приписывает своему народу особые исторические заслуги и историческую миссию, призывает людей служить этой миссии, пренебрегая другими интересами, не считаясь с другими народами[11]. Приблизительно такой же подход наблюдается у С. Панарина и В. Тишкова[12].

Иначе обстоят дела в современном западном политическом лексиконе, где термин «национализм» лишен подобного содержания. Более того, у многих авторов произошла трансформация в подходах к этому феномену. Так, крупнейший исследователь национализма Э. Геллнер еще тридцать лет назад утверждал, что «национализм изобретает нации там, где они не существуют». Однако в одной из своих последних работ он уже отождествляет национализм

с миром, «который складывается из единиц, четко отграниченных друг от друга, выделяющихся по «культурному» признаку, гордящихся своим культурным своеобразием и стремящихся внутри себя к культурной однородности»[13].

В целом, подходы западных авторов к национализму традиционно связываются с представлениями о народном суверенитете, демократии и гражданском самосознании. По представлению Н. Эберкромби, С. Хилла и Б. С. Тернера в наше время существуют три наиболее распространенные интерпретации национализма: «1) как романтическое движение, связанное с объединением Германии и Италии и впоследствии экспортированное европейским колониализмом в Азию и Африку; 2) как ответная политическая реакция на колониализм в обществах, в которых традиционные формы социальной организации разрушились вследствие социальных перемен, осуществленных внешним колониализмом; 3) как следствие неравномерного развития капитализма, порождающее глубокое неравенство между отдельными регионами, и стремления периферийных регионов использовать националистическую политику, чтобы добиться более равномерного распределения богатства»[14].

Однако такое лояльное отношение к понятию «национализм» встречается не всегда. По словам тех же авторов некоторые исследователи часто рассматривают национализм как искусственную, паразитическую идеологию. С этой точки зрения национализм предстает в качестве «мифа», специально созданного интеллектуалами, «проповедниками романтических представлений о национальном языке, народном наследии и национальной идентичности». Э. Хобсбаум и его сторонники усматривают в национализме исключительно отражение классовых интересов либо правящих групп, либо этнических элит, которые с его помощью стараются найти для себя надежную социальную нишу[15]. Российский исследователь проблем национализма Ж. Т. Тощенко и другие подобное явление характеризуют как «этнократию», то есть использование национальной самобытности для достижения политических целей, узурпацию права действовать от имени народа с целью решения групповых, корпоративных интересов[16].

По той же логике национализм ассоциируется с изоляционизмом и идеологией исключительности, политическим экстремизмом и ксенофобией. Например, либерализм практически всегда рассматривает национальную идею в качестве эффективного «противоядия» к реформам, социальным и культурным переменам. Либералы национализм и психологически и политически тесно увязывают с авторитаризмом. Психологически – потому что их, якобы, объединяет дух культурной и идеологической обособленности и нетерпимости. Политически – потому что национализм оправдывает авторитарную власть над обществом, приносит суверенитет и свободу личности в жертву «национально-государственной идее»[17]. Либерализм часто преподносит национализм как идеологию, схожую с фашизмом. Однако такое видение этого феномена заслоняет социально-политические достижения национальных движений в самой Европе Нового Времени, а также странах третьего мира, которые достигли самоуправления и определенного социального прогресса уже в XX веке.

Здесь мы подходим к вопросу исследования национализма как одного из важнейших политических феноменов истории. Национализм, как правило, в своих высших проявлениях всегда приобретает политическое содержание. Многие исследователи первостепенное значение придают именно его социально-политической составляющей. Например, по словам А. И. Соловьева: «В самом общем виде национализм – это политическое движение, направляе-

мое определенной доктриной на выражение и защиту интересов национальной общности в отношениях с государственной властью»[18]. В таком же ключе дается общая характеристика политического национализма и Н. Эберкромби, С. Хиллом и Б. С. Тернером: «Национализм – это идеология, основанная на убеждении, что народ, обладающий общими свойствами, такими, как язык, религия или этничность, составляет особую политическую общность»[19].

Национализм как общественное явление своим возникновением и развитием, своей отправной точкой имеет объективно функционирующие критерии в виде национального сознания, заботы о национальной культуре, языке, традициях и обычаях, или, иначе говоря, является средством поддержания и воспроизводства национальной самобытности народа. Как показывает история национальных движений, политические требования артикулируются национальными лидерами лишь на достаточно зрелых этапах развития движения, которое начинается обычно в форме движения за сохранение или возрождение культурных ценностей того или иного народа. Это обстоятельство дает основание многим исследователям необоснованно отделять «политический национализм» от «культурного национализма».

Действительно, на начальных стадиях национальных движений, в основном, преобладают идеи интеграции нации, то есть консолидации вокруг возрождения национальных обычаев и традиций, в некоторых случаях – языка и религии. Однако уже на этой стадии развития национальных движений вырисовывается необходимость политических шагов с целью достижения намеченных ориентиров. Ведь, например, качественное повышение уровня культурной и социальной защищенности граждан той или иной национальности, получение национальными группами «культурно–национальной автономии» и возможности выражения своей идентичности напрямую связаны с деятельностью государства, а в некоторых случаях и с его реформированием. В проявляющемся в таких условиях национализме органично переплетаются идеи как социального и культурного, так и политического характера.

«Культурный национализм», если и имеет место, то всегда выступает в качестве «неизбежного подступа» к национализму «политическому» и тесным образом переплетается с ним. Политический национализм, по мнению Л.Г. Ионина, «завершает формирование национальной идентичности». По его образному выражению, это «этап строительства национального дома, когда фундамент, стены и все прочее готово, осталось подвести его под политическую крышу»[20].

Продолжая логику исследователя, можно утверждать, что отсутствие «крыши» пока не позволяет данное строение называть «национальным домом». Так же обстоит дело и с национализмом: наличие неудовлетворенных духовных потребностей нации не дает основания говорить о проявлении национализма. Национализм «начинается» тогда, когда выдвигаются требования об их удовлетворении. Такие вопросы, как правило, решаются в сфере политического, а, значит, и выдвигаются они в качестве «претензии» именно к органам политической власти и сопровождаются конкретными действиями национальных сил.

Основное содержание политической доктрины национализма составляет стремление конкретной нации к созданию собственной системы властных отношений, получения определенной части государственного суверенитета и его политического и административного закрепления. Конкретно, это может означать предоставление нации определенной автономии в рамках государства, или же расширение прав на особые формы политического представительства, зако-

нодательные инициативы и т.д. Однако высшей формой проявления национализма является стремление нации к формированию территориальных государств того стандартного образца, который утвердился со времен Французской революции. О направленности национализма на создание национальных государственных образований отмечали многие исследователи, такие как Э. Хобсбаум, Э. Д. Смит, Дж. Хатчинсон, Дж. Бройи и другие. На практике национальная политическая программа обычно выражается в осуществлении самостоятельного контроля над территорией, максимально большой протяженности с четко установленными границами, занимаемой однородным населением.

Именно в процессе оценки национализма как общественно-политического явления, у многих исследователей проявляется негативный подход к данному вопросу. Так, например Г. Г. Дилигенский считает, что национализм не совместим с демократией. По его словам: «Демократия расходится с авторитаризмом в самом понимании национальных интересов: для первой – это совокупность интересов реальных людей, составляющих общество, для второго – интерес общности, олицетворенной в государстве, практически сводящийся к интересу государства как института власти»[21]. Некорректность такого подхода заключается в том, что, во-первых, интересы нации отождествляются с интересами государства, и, во-вторых, само понимание демократии у автора сводится к приоритетности личных интересов над групповыми. Здесь мы сталкиваемся с чисто либеральным подходом к оценке данного феномена. У консервативно настроенных исследователей иная точка зрения на этот вопрос. По их мнению, только через общественные институты личность может завоевать истинную свободу. Иными словами, если свободна нация – свободными являются все ее представители.

Ответ на этот вопрос дал еще Ж.-Ж. Руссо: переход от личности к общему (социальному), которое «служит основанием всех прав», возможен благодаря наличию всеобщей воли. Всеобщая воля предполагает атомизацию социального тела, предполагает членение на индивидуальности, которые только при его посредстве могут сообщаться друг с другом так, что, подчиняясь ему, каждая личность подчиняется лишь себе самой[22]. Иными словами, индивидуальное не противоречит общему, индивидуальный интерес включен в общий, так же как общий – в индивидуальный. Индивидуальное не исключает, а, наоборот, предполагает общее. Так же как и общее предполагает индивидуальное.

В вопросе характеристики национализма, на наш взгляд, следует исходить не из принципа «приоритетности нации» как таковой, о чем отмечают многие исследователи, а из первостепенности, «приоритетности национальных интересов». Первый принцип практически сводит национализм к пропаганде исключительности определенной нации, что на деле и есть фашизм или расизм, второй – на защиту актуальных интересов нации.

Есть и другое понимание национализма. Иногда под национализмом понимается система идей титульной нации многонационального государства, стремящейся подчинить себе интересы других этнических групп. В данном случае мы сталкиваемся с проявлением шовинизма, у которого в содержательном плане нет ничего общего с национализмом. На наш взгляд, истинный национализм любой нации, в том числе и титульной, не может нести в себе заряд ее «исключительности» или же отличаться стремлением навязать свои ценности и идеалы другим.

В основе истинного национализма, кроме общечеловеческих ценностей

и идеалов гуманизма, лежит уважение к другой этнической группе, стремление к сотрудничеству и интеграции с другими нациями на демократической основе, естественно, при условии соответствующего отношения к собственным интересам со стороны других. Известны слова К. Маркса, который говорил, что «не может быть свободным народ, угнетающий другие народы». В истинности этого высказывания заключается общность коренных интересов всех наций. В противном случае мы имеем дело не с национализмом, а с расизмом, фашизмом, шовинизмом или ксенофобией.

Неоднозначность в определениях феномена национализма объясняется также различием подходов ученых к пониманию таких явлений, как «национальное» и «националистическое»: очень часто они отождествляются. «Националистическое» направлено на навязывание ценностей одной нации ценностной системе другой. На самом деле национализм исходит из принципа приоритетности «национального», то есть интересов нации. По словам Э. Хобсбаума, национализм «исходит из «нации» как данности – точно так же, как демократия исходит из «народа» как данности»[23].

Тот же автор помогает нам провести различие между национализмом и принципом этнической принадлежности, что также является предметом научного спора. По мнению Э. Хобсбаума, именно политическая составляющая национализма возводит этот феномен над принципом этнической принадлежности. Национализм отличается программным содержанием, наличием четкой политической доктрины. В то время как принцип этнической принадлежности не несет в себе ничего программного и еще в меньшей степени является политическим явлением. Национализм относится к области политичекой теории и практики, а принцип этнической принадлежности – к социологии и социальной антропологии[24]. Однако в современных полиэтничных обществах существует большая вероятность того, что принцип этнической принадлежности со временем приобретет политическое содержание и перерастет в национализм.

Некоторые ученые склонны различать понятия «гражданский» и «этнический» национализм. Такой точки зрения придерживается, например, Г.Кон[25]. По его мнению, гражданский национализм подразумевает под нацией конституционно-политическое единство граждан, безотносительно к их расовому или этническому происхождению (США, Великобритания), а этнический национализм ориентируется на «природные», «прирожденные», культурные характеристики того или иного народа-этноса (Германия, Россия и др.).

Данная точка зрения также является нечеткой и противоречивой. Во-первых, определение автором понятия «гражданский национализм» очень походит и, даже, совпадает с понятием «патриотизм». Во-вторых, такой взгляд полностью растворяет «этничность» национализма и его направленность на защиту ценностной системы определенной нации. В-третьих, несколько противоречиво звучит термин «этнический национализм», который заставляет задуматься над тем, будто есть и «неэтнический национализм».

В литературе встречаются и другие подходы к типологизации национализма. Например, исследователи различают также либеральный, традиционный, якобинский, синкретический, интегральный и другие типы национализма. Однако их рассмотрение входит в круг наших интересов в той степени, в какой они позволяют глубже раскрыть само понимание этого феномена.

Согласно общепринятым в западной литературе представлениям, нации и национализм в их современном понимании в Западной Европе возникают

не ранее XVIII века. Его сила впервые проявилась во время Французской революции, которая придала новому движению небывалый размах и динамизм. В конце XVIII века национализм проявился почти одновременно в ряде далеко удаленных друг от друга стран Европы. Хотя Французская и другие европейские революции стали мощнейшими факторами роста и распространения национализма, неправомерно считать, что этот феномен рожден именно ими. Формированию национализма предшествовало длительное развитие в политической, экономической и интеллектуальной сферах, происходившее разными темпами в разных странах.

Национализм немыслим без предшествующих его появлению представлений о народном суверенитете, то есть без полного пересмотра положения «правителей» и «управляемых». Для него «необходима секуляризация восприятия вселенной и общества при помощи естественных наук и естественного закона, как его понимали Г. Гроций и Дж. Локк»[26].

Традиционность общества предстояло преодолеть набирающему силу третьему сословию, которое было менее связано традициями, чем аристократия или духовенство, и представляло новую силу, ориентированную на новые цели, способную порвать с прошлым, отвергнуть традицию — скорее в своих собственных глазах, чем в действительности. Усиливаясь, этот класс претендовал на роль выразителя интересов всего народа. Благодаря распространению своего мировоззрения ему удалось «оторвать» народ от «пут» монархического государства. Вместе с тем появилась необходимость в сплочении оставшегося «без опеки» народа. Возникновение идей о «национальной принадлежности граждан» и создания «общенационального государства» призваны были заполнить эту брешь. Так, национализм сыграл роль элемента, цементирующего общество, а также политически обосновал идею народного суверенитета.

Там, где третье сословие в XVIII веке приобрело особый вес, например, во Франции, Великобритании и США, национализм проявился главным образом в политических и экономических переменах. В странах, в которых в начале XIX века третье сословие оставалось в зачаточном состоянии (Германия, Италия, славянские народы), национализм выразился прежде всего в сфере культуры. По мере усиления третьего сословия, политического и культурного пробуждения масс в XIX веке культурный национализм трансформировался в стремление создать национальное государство. Эту концепцию происхождения национализма можно подтвердить конкретными примерами из истории национальных движений многих народов.

В большинстве случаев становлению национализма предшествовало появление сочинений исторического и культуроведческого характера, сборников фольклора, литературных произведений, явно нацеленных на пробуждение среди народа патриотических и национальных чувств, осознание своего собственного достоинства и места среди других национальных групп. Исследователь Французской революции Ф. Фюре считает нацию сообществом людей, одновременно и исторической и мифической, гарантом «всеобщей воли, сокрытой в ночи времен», залогом «верности первоначалам»[27].

В ряде случаев, как, например, в Армении в V — VII веках, произведения историографов и философов не только описывали историю, но и способствовали формированию национального самосознания и ускорили процесс самоидентификации армянского народа.

По мнению известного английского ученого Энтони Д. Смита, исто-

рики, философы и филологи играют «выдающуюся» роль в процессе формирования национализма. Он приводит фамилии историков разных национальностей, вклад которых в дело становления национализма очень велик: «Мишле, Берк, Мюллер, Карамзин, Палацкий и многие другие заложили моральный и интеллектуальный фундамент для зарождающегося национализма в своих странах»[28]. Этот список можно дополнить именами великих армянских историков и философов: Мовсес Хоренаци, Лазар Парпеци, Езник Кохбаци, Давид Анахт, Григор Нарекаци и многими другими. По словам Э. Д. Смита: «Историки, наряду с филологами, самыми разными способами подготавливали рациональные основания и хартии наций своей мечты»[29].

Разобраться во всем многообразии и причинах успеха национализма возможно, лишь рассматривая его как идейную систему и движение одновременно, нацеленных на защиту национальных интересов. Общим знаменателем этих интересов является обеспечение оптимальных условий для существования нации (независимо от того, что подразумевается под этим термином – гражданское сообщество, этническая или другая компактно расселенная группа и т. д.). При этом возможны существенные расхождения по вопросам стратегии и тактики и определения приоритетов в программах, выдвигаемых различными социально-политическими силами внутри нации. Поэтому каждый конкретный национализм представлен в виде нескольких течений и обладает сложной внутренней структурой, включающей определенный комплекс интересов, символов и стереотипов культурного и исторического свойства.

Как правило, если имеются минимальные условия для выражения различных мнений, доминирующей становится та разновидность, которая наиболее полно выражает широкий общественный консенсус относительно главных национальных целей и путей их достижения. Однако в конкретных ситуациях очень часто национальный консенсус сводится к достижению какой-либо одной конкретной цели: права использования родного языка в общественной жизни, достижения национально-территориальной автономии или независимости, воссоединения разделенных административными или государственными границами частей территории, рассматриваемых в качестве исконных частей родины и т.п.

В исключительных случаях глубокой фрагментации общества и его деления на непримиримые политические лагеря интерпретация противостоящими группами национальных целей и приоритетов настолько расходится, что говорить о национализме как общей идеологии и движении едва ли возможно. Но даже в таких ситуациях противоборствующие течения национализма объединяются положительной самооценкой нации, необходимостью ее сохранения и некоторыми символами (например, славное прошлое, пережитые испытания).

В целом, даже в наиболее обобщенном виде каждый национализм всегда очень конкретен, его доминирующее течение определяется ближайшими и долгосрочными целями, прежде всего согласно интерпретации доминирующих социальных групп.

Обобщая вышеизложенное, можно сформулировать наше видение феномена национализма. Во-первых, национализм – это позитивное явление, проявляющееся в основном на уровне национального сознания. Во-вторых, путаница с определением этого феномена многими авторами объясняется прежде всего их субъективным восприятием развития реалий культурно-национальной «палитры» общества, в котором они находятся. В-третьих, на-

ционализм, как теория и практика, всегда носит политический характер и представляет собой, прежде всего, политическую доктрину. В-четвертых, он не может гипертрофироваться в пропаганду исключительности конкретной нации, ибо в данном случае мы уже имеем дело с совершенно другими, в корне отличными от национализма явлениями – расизмом, шовинизмом, ксенофобией и т. п. В-пятых, типологизация национализма может носить лишь условный характер, так как она целиком зависит от того, под каким углом зрения авторы рассматривают этот феномен. В-шестых, своим зарождением в западных странах национализм обязан «третьему» сословию. Однако, если исходить из других исторических примеров, то национализм может возникнуть и в критические периоды общественного развития.

Мировое политическое развитие в последнее десятилетие XX – начала XXI веков создало условия для активизации национальных движений. К числу факторов, способствующих развитию национализма можно причислить серию «бархатных революций» в Европе, распад СССР и социалистического лагеря, крушение биполярного мира и формирование нового миропорядка, рост политического могущества транснациональных корпораций, и усиление влияния СМИ, возникновение и стремительное распространение антиглобалистского движения, превращение религиозного фундаментализма и терроризма в ключевые факторы международных отношений и т. д. Все это обеспечило новый всплеск национализма в мире, который находился в латентном состоянии со времен развертывания национально-освободительных движений в 60-х годах XX века.

Вместе с тем, было бы чрезвычайно поверхностным рассматривать современный национализм как массовое умонастроение, свойственное исключительно развивающимся странам и народам «третьего мира». Ход мировых политических процессов в последнее время со всей очевидностью свидетельствует о развитии национального сознания не только на периферии мировой системы, но и в самом ее ядре – развитых индустриальных странах Западной Европы. В качестве причины для такого стечения обстоятельств многие исследователи считают продолжающееся углубление процессов глобализации в современном мире. Так, по мнению швейцарского историка У. Альтерматта, в частности европейский национализм, представляет собой защитную психологическую реакцию на процесс культурной стандартизации и унификации, сопровождающий прогрессирующую интернационализацию всех сфер человеческой жизнедеятельности[30].

События, произошедшие на международной арене на рубеже XX и XXI веков, свидетельствуют о нежелании ряда «старых» социальных форм сдавать свои позиции и встраиваться в формирующийся новый миропорядок. Однако, несмотря на это, глобализация продолжает оставаться ведущей тенденцией мирового развития, которая, если не «подрывает», то во всяком случае заставляет функционировать по-новому старые формы социальных связей и адаптироваться к меняющимся условиям.

Глобализация представляет собой развертывающийся во многих измерениях (информационном, финансовом, социально-экономическом, демографическом, технологическом, военно-стратегическом и т. д.) процесс расширения и углубления устойчивых функциональных взаимосвязей между социальными акторами или субъектами разного типа и уровня вне зависимости от их географического местопребывания. На практике глобализация

протекает как комплексный, системный процесс, в котором сложным образом переплетаются и взаимодействуют множественные факторы, относящиеся ко всем сферам общественной жизни.

Стержневым, ключевым компонентом всего процесса выступает глобализация хозяйственных отношений. Она подразумевает формирование единого планетарного рынка капиталов, товаров, услуг, рабочей силы, технологий и т.п. Этот рынок обладает собственной логикой функционирования и развития, которая весьма отличается от классической логики национальной экономики.

В рамках нового экономического порядка радикально меняются качество и масштаб деятельности основных экономических субъектов. Если до второй половины XX века мировая экономика представляла собой поле, на котором действовали суверенные государства и отдельные сверхкрупные национальные корпорации, то теперь она превращается в самостоятельный субъект, действующий в собственных интересах на поле национальных государств.

В ходе глобализации система пересечения национальных хозяйственных организмов (мировая экономика) преобразуется в единый хозяйственный организм планеты (глобальная экономика), основными структурными ячейками которого выступают уже не экономики отдельных государств, а транснациональные корпорации.

Как и все основные социальные процессы современности, процесс становления глобальной экономики теснейшим образом связан с совершенствованием и распространением технологий сбора, переработки и передачи информации. В качестве синонима для глобальной экономики часто используется термин «информационная экономика».

Процесс глобализации сопровождается смещением фокуса общественного внимания из сферы политики и идеологии в сферу экономики, а также проникновением экономического дискурса, построенного на категориях рационального выбора, в традиционно «неэкономические» предметные области, такие как политика, наука, искусство, мораль.

Экономическая глобализация сопровождается крупномасштабными изменениями всего контекста человеческого существования. Именно во второй половине XX века проблемы глобальной экологии и демографии из сферы достаточно отвлеченных академических исследований перешли в плоскость реальной, практической политики.

С некоторой долей упрощения сам процесс глобализации можно представить в виде переплетающихся и взаимодополняющих потоков: информационного, финансово-экономического, демографического. Подобные потоки несколько изменяют имеющиеся представления о классических национальных государствах, подвергают трансформации национальный суверенитет.

Огромное влияние на все уровни современной политики оказывает глобальный культурный поток или то динамичное культурное образование, которое некоторые авторы обозначают как «мировой информационный порядок» и который охватывает все процессы транснационального культурного взаимодействия.

Содержание глобальной культуры складывается из двух пластов. Во-первых, это космополитические идеи и образы, а во-вторых, это смесь традиционных культурных элементов «всех времен и народов». В любом случае формирующаяся глобальная культура имеет весьма мало общего с любой из традиционных национальных культур. В этом смысле она оказывает на них «подрывное» воздействие. С осознанием этого факта связаны, например, пе-

риодические всплески борьбы с «американизацией» культуры, наблюдаемые не только в постсоветских странах, но и в ряде стран Западной Европы.

Подобное воздействие глобальных процессов ведет к размыванию национальной культуры, является, по сути, разрушением фундамента классического национального государства. Ведь именно культурная общность, историко-традиционное единство того или иного народа служили в свое время основным аргументом для легитимации политических претензий, связанных со строительством или укреплением национальных государств. По словам известного немецкого социолога Ульриха Бека: «Культурная глобализация перечеркивает отождествление национального государства с национально-государственным обществом, производя, а также сталкивая друг с другом транскультурные формы коммуникации и жизни, представления об ответственности и этнической принадлежности, о том, какими видят себя и других отдельные группы и индивиды»[31].

Более того, информация, поступающая по каналам международных СМИ, способна значимым образом воздействовать на развитие политических процессов в странах и регионах планеты. Национальные правительства оказываются в определенной зависимости от той оценки, которую дадут их деятельности лидирующие мировые СМИ. Политическая оппозиция же, в свою очередь, всячески стремится «объективно» отразить через них ситуацию в национальном государстве и донести до общественности факты «нарушения» прав человека и другие обстоятельства, «компрометирующие» власти данной страны. По сути, речь идет о потере или, по крайней мере, существенном ослаблении определенной составляющей национального суверенитета, о том, что в научной литературе принято называть «информационной безопасностью» государства.

Как показывает исторический опыт, сколь-нибудь серьезные попытки противодействия со стороны национальных политических элит заранее обречены на провал. Да и с технической точки зрения эффективная цензура и государственный контроль над СМИ представляются неосуществимыми при существующем уровне развития электронных технологий. В эпоху глобализации идеологам и политикам становится все труднее легитимировать те или иные политические решения через апелляцию к национальным культурным ценностям и, даже «героическим образам» исторического прошлого.

Подобно «информационному потоку» на национальное государство сильнейшее воздействие оказывает и другой глобальный поток – «финансово-экономический». Он представляет собой совокупность всевозможных деловых контактов, происходящих между субъектами, оперирующими на разных уровнях и руководствующихся частными коммерческими интересами.

Глобальные процессы накладывают существенные ограничения на традиционные формы регулирования экономической деятельности со стороны государства. Например, если раньше экономическая автаркия еще рассматривалась как вполне оправданная форма государственной экономической политики, то в современный период отказ от участия в процессе экономической глобализации для любого государства означает неизбежную стагнацию и «жалкое» существование на периферии мировой системы.

В условиях глобализации существенно ослабленным оказывается даже такой традиционный инструмент государственного управления экономикой как эмиссионная политика. Несмотря на то, что все национальные правительства продолжают эмитировать собственные денежные знаки, большинст-

во расчетов по всему миру совершается не в национальных валютах, а в долларах США. То же относится и к формам накопления денежных средств.

В последнее время наблюдается стремление некоторых экономических центров существенно ограничить влияние на мировую экономику денежной единицы США. Так, этому способствует введение в оборот и закрепление позиций валюты Евросоюза – евро. Попытки России, Китая и некоторых других стран утвердить в качестве основного платежного средства на поставляемые товары и услуги свои национальные валюты. Однако, несмотря на тяжелый мировой финансовый и экономический кризис, США продолжают оставаться самой мощной экономикой мира, тем самым во многом подтверждая приоритет их национальной валюты.

За возможность получения масштабных заимствований на мировом финансовом рынке национальным правительствам приходится платить ограничением своих полномочий. Так, предоставление кредитов Международного валютного фонда обусловлено достаточно жесткими требованиями к параметрам экономической политики стран-реципиентов.

С точки зрения долгосрочного развития приток в национальную экономику частного капитала из-за рубежа гораздо более значим, чем относительно краткосрочные кредиты МВФ и других, подобных надправительственных организаций. В условиях открытой экономики перед правительствами встает задача удержания капитала своих собственных граждан и корпораций. Ведь общеизвестно, что для финансового капитала единственным критерием привлекательности той или иной страны является рентабельность и безопасность капиталовложений.

Создание правительствами благоприятного инвестиционного «климата» подразумевает прежде всего формирование льготного налогового режима для мировых операторов. Это является еще одним шагом в сторону ослабления государственного контроля над экономикой. Привлечение масштабных инвестиций в экономику, например, всех постсоветских стран, в свою очередь наложило достаточно жесткие ограничения на активность трудящихся в сфере защиты своих экономических прав, в том числе замораживание роста заработной платы, пересмотра трудового законодательства и т.д.

Словом, в условиях финансово-экономической глобализации современное национальное государство все чаще вынуждено действовать в интересах ТНК и обслуживать потребности глобальной экономики.

Третьим из названных нами глобальных потоков является демографический. В нем преобладает ориентация экономической и политической миграции с «мирового Юга на «мировой Север». Следует помнить, что сами по себе современные национальные государства «первого мира» возникли в ходе распада предшествовавших им империй или полиэтнических и поликультурных государственных образований. Их формирование означало политическую эмансипацию или обособление однородных в культурном отношении территориальных общностей.

Современная ситуация в государствах Западной Европы и Северной Америки характеризуется прямо противоположными тенденциями. В результате массовой иммиграции из государств Азии и Африки культуры развитых стран постепенно утрачивают свое гомогенное качество. Происходит своего рода культурная плюрализация «старых» европейских культур, в которые «врастаются» принадлежащие принципиально другим культурным мирам эле-

менты — мусульманский, индуистский, конфуцианский и другие.

Однако текущую культурную плюрализацию, по крайней мере в Европе, было бы неверно представлять как процесс взаимной «инфильтрации» или постепенного «перемешивания элементов» различных культур. Доминирует скорее тенденция к формированию в рамках старых европейских национальных культур четко выраженных инокультурных анклавов. Происходит территориально-культурная дифференциация этнодемографической структуры национальных государств Запада.

Такая ситуация получила и специфическое наименование — мультикультурализм. Мультикультурализм существенно подрывает возможности традиционного политического дискурса, легитимирующего претензии национальных государств. В складывающихся условиях политики любого толка вынуждены обращаться к идеям этнического и расового плюрализма.

Как видно, отмеченные глобальные потоки напрямую влияют на социально-политическую ситуацию практически всех постсоветских стран, в том числе и Армении. Что касается третьего из названных нами глобальных потоков — демографического, то его влияние на Армению опосредовано. В данном случае Армения выступает в роли страны—«донора» для более развитых западных обществ. Об этом свидетельствует массовый отток населения Армении в 90-х годах прошлого столетия, несоизмеримый с потерями армян во время боевых действий с Азербайджаном.

Перечисленные обстоятельства определяют общий вектор тех трансформаций, которым в условиях глобализации подвергается национальный суверенитет и которые активизируют проявление национализма во многих современных государствах. Однако подобные тенденции не следует рассматривать в качестве реализации некой стратегии или четкого плана каких-либо наднациональных структур. Процессы десуверенизации национальных государств носят главным образом стихийный и вполне объективный характер.

Глобализация остается ведущей тенденцией новейшей истории, для которой характерна стремительная «плюрализация команды участников» мирового взаимодействия. Вместе с тем, говорить о полном исчезновении или «отмирании» национальных государств в качестве политических субъектов было бы нелепо. По мнению немецкого исследователя Клауса Зегберса, растет лишь число участников глобального социального взаимодействия. В рамках формирующегося нового миропорядка национальные государства представляют собой лишь один из типов действующих мировых агентов[32].

Внимательный анализ международных отношений показывает, что глобализация в своей нынешней стадии имеет не один, а сразу несколько векторов развития. Причем, если в одних случаях эти векторы мирно сосуществуют, то в других вступают в жесткую, хотя и незаметную пока для большинства конфронтацию.

Обобщая главные тенденции мирового развития, можно выделить два пересекающихся и конфликтующих типа глобализации. Первый тип ориентирован на абсолютную гегемонию и тотальную экспансию из одного центра. Этот тип глобализма уходит корнями в древнюю историю и по сути является воплощением мечты о мировом господстве. В данном случае мы имеем дело с ярко выраженным политическим феноменом.

Второй тип глобализации не имеет аналогов в истории и предусматривает построение совершенно нового мирового порядка, исключающего ли-

дерство одной державы или конфессии. Его можно назвать надгосударственным и надрелигиозным. В значительной степени к такой модели глобализации приближается Объединенная Европа (ЕС). Однако в наиболее законченной форме этот проект будущего продвигается через деятельность ТНК, свободных от исторических привязанностей и политических традиций. Данный тип более всего подходит для характеристики объективных, стихийных процессов, присущих современному мировому развитию.

В последнее время в специальной научной литературе, в государственных дебатах и публицистике наиболее широко используется понятие «глобализм». В современном значении его впервые употребил английский исследователь Роберт Робертсон в 1983 году, после чего его стали активно использовать ученые и политики. Однако до настоящего времени однозначных мнений по поводу определения этого явления в научной литературе нет.

В соответствии с одним из них – глобализм определяется как междисциплинарное исследование новых условий эволюции жизни на планете, связанных с общими тенденциями развития цивилизации; теми противоречиями глобального масштаба, субъектом которых выступает человечество в целом и природа, а также исследование глобальных проблем; совокупность политических стратегий, связанных с организацией и координацией усилий всего человечества по предотвращению его самоуничтожения.

Это определение можно было бы не оспаривать, если бы приблизительно также не звучало и определение другого понятия – «глобалистики, как совокупности научных исследований, направленных на выявление сущности глобальных проблем, или проблем, затрагивающих интересы человечества в целом и каждого отдельного человека, и поиск их преодоления. В данном случае происходит простая подмена и полное отождествление разных, хотя и близких по сути понятий.

Однако указанный пример не единственный. Очень часто глобализм преподносится исследователями как объективный процесс взаимовлияния, интеграции и унификации современного мира и рассматривается ими как синоним глобализации. Иногда глобализм сводится лишь к одному, экономическому измерению, или же, как считает немецкий политолог Ульрих Бек, включает в себя и другие аспекты всепланетарных процессов – политико-правовые, экологические, социальные, культурные, цивилизационные[33]. В ряде случаев глобализм рассматривается как форма научного, политического, философского мышления, отражающая способность к восприятию глобальных проблем и т.п.

На наш взгляд, заслуживает внимания точка зрения тех отдельных авторов, которые под глобализмом понимают или отдельную идею, или же систему идей, отражающую объективные процессы глобализации. В одном случае глобализм воспринимается как идея о принципиальном единстве человечества, которое должно рассматриваться как однородная масса атомарных индивидуумов без национальных, культурных, религиозных различий. В другом случае, по словам российского исследователя Ф. Д. Бобкова, «под «глобализмом» понимается система взглядов на совокупность важнейших проблем, стоящих перед человечеством и пути их решения»[34].

Оба подхода подводят исследователей к верной мысли о том, что глобализм, скорее всего, доктрина или концепция, проявляющаяся, однако, в политической сфере. Она направлена на практическое ускорение процессов

глобализации, защиту интересов конкретных субъектов мировой политики и преследует вполне конкретные цели по утверждению нового миропорядка. Как и в примере с национализмом, в глобализме сливаются воедино концепция, доктрина и политическая практика.

Думается, что глобализм можно рассматривать не только в качестве экономического и политического, но и в качестве идеологического феномена, который включает в себя зачастую противоположные трактовки нынешней формы и последствий процесса глобализации: от якобы неминуемо ведущей к гомогенизации мира, от безусловной поддержки ее практической стороны до настоятельных призывов к ее трансформации, гуманизации; от стирания граней между различными цивилизационными ценностями до сохранения всего многообразия мира в условиях усиления взаимозависимости отдельных стран, их взаимовлияния и взаимодействия.

Из вышеизложенного следует, что возникающие в современных обществах противоречия между интересами суверенных национальных государств и объективными процессами глобализации носят в основном неантагонистический характер. В конечном счете, прагматизм глобализации, проявляемый в деятельности ТНК, направлен также на удовлетворение насущных потребностей представителей национальных сообществ, повышение уровня благосостояния граждан и обеспечение социально-экономического прогресса отдельных стран.

Противоречия становятся антагонистическими тогда, когда они переходят в другую плоскость – идейно-политическую. Здесь уже доминируют рассмотренные нами политические доктрины национализма и глобализма. Временами эти противоречия могут переходить в открытые столкновения между политическими субъектами, представляющими обе доктрины. Однако практически всегда такие конфликты способствуют дальнейшему совершенствованию теоретических построений национализма и глобализма и обеспечивают их сближение с реальной действительностью, а вместе с тем и нахождению общих граней между ними.

1. *Соловьев А. И.* Политология: политическая теория, политические технологии. М., 2001. С. 175.
2. *Кон Г.* Природа национализма // Этнос и политика: Хрестоматия / Авт.–сост. А.А. Празаускас. М., 2000. С. 109.
3. *Дойч К.* Нация и мир // Этнос и политика: Хрестоматия. С. 111.
4. См.: Этнос и политика: Хрестоматия. С. 136.
5. См.: *Тощенко Ж. Т.* Этнократия: История и современность. Социологические очерки. М., 2003. С. 172.
6. *Сидорина Т.Ю., Полянников Т.Л.* Национализм: теории и политическая история. М., 2006. С. 34.
7. Там же.
8. Политика: Толковый словарь. М., 2001. С. 360–361.
9. См.: Политология. Энциклопедический словарь / Общ. ред. Ю. И. Аверьянов. М., 1993. С. 247.
10. См.: *Дилигенский Г. Г.* Социально–политическая психология. М., 1996.
11. См.: Энциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. Г. В. Осипова. М., 1995. С. 443.
12. См.: *Панарин С.* Национализм в СНГ: Мировоззренческие истоки // Этнос и политика: Хрестоматия. С. 138–140; *Тишков В.* О нации и национализме. Полемические заметки // Там же. С.140–143.

13. *Геллнер Э.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. М., 2002. С. 146.
14. *Эберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Национализм // Этнос и политика: Хрестоматия. С. 105.
15. См.: *Хобсбаум Э.* Трансформация национализма (1870–1914) // Там же. С. 118–122; *Э. Дж. Хобсбаум.* Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. С. 332–346.
16. См.: *Тощенко Ж. Т.* Указ. работа. С. 432.
17. *Сидорина Т. Ю., Полянников Т. Л.* Национализм: теории и политическая история. М., 2006. С. 45.
18. *Соловьев А. И.* Указ. работа. С. 175.
19. *Эберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С.* Национализм // Этнос и политика: Хрестоматия. С. 104.
20. *Ионин Л. Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000. С. 169.
21. *Дилигенский Г. Г.* Указ. работа. С. 330.
22. См.: *Руссо Ж.–Ж.* Об общественном договоре. М., 1998. С. 319.
23. *Хобсбаум Э.* Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. С. 333.
24. См.: Там же. С. 335–336.
25. См.: *Сидорина Т. Ю., Полянников Т. Л.* Указ. работа. С. 48.
26. *Кон Г.* Природа национализма. С. 108.
27. См.: *Фюре Ф.* Постижение Французской революции. СПб., 1998. С. 43.
28. *Смит Э. Д.* Национализм и историки // Нации и национализм. С. 236.
29. Там же.
30. См.: *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М., 2000. С. 11.
31. *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001. С. 89.
32. См.: *Зегберс К.* Сшивая лоскутное одеяло / Pro et contra. 1999. Т. 4. No.4.
33. См.: *Бек У.* Указ. работа. С. 201–220.
34. *Бобков Ф. Д. и др.* Современный глобальный капитализм. М., 2003. С. 12.

К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОМ СТАТУСЕ АБХАЗИИ (март 1917–февраль1921гг.)

Маилян Б. В.

Вопрос политического положения Абхазии в период распада старой российской государственности и образования национальных республик в регионе Южного Кавказа по сей день продолжает оставаться, на наш взгляд, одним из наиболее спорных в современной исторической науке. Точка зрения абхазских авторов основана на тезисе об оккупации Абхазии. «...Во второй половине июня 1918 года Абхазия, как часть Горской республики, была оккупирована до февраля 1921 года войсками Грузинской Демократической Республики»[1], – утверждают они. Грузинские же исследователи пишут, что «сама постановка вопроса об «оккупации» несостоятельна ни с научной, ни с политической, ни с правовой точек зрения, ибо Абхазия – историческая область Грузии, ее неразрывная часть»[2]. Кроме того, грузинские историки настаивают, что «абхазский регион» в указанный период обладал достаточно высокой степенью автономии в составе Грузии[3]. Означенные разночтения в свете известных событий вызывают научный интерес к проблеме грузино-абхазских разногласий.

Февральская революция принципиальным образом изменила политическую ситуацию в Закавказье, где местный орган Временного правительства – ОЗАКОМ – долгое время не мог создать подчиненные себе структуры власти. В Абхазии (Сухумский округ), еще до образования ОЗАКОМа явочным порядком стали возникать новые органы управления. Был создан «Окружной комитет общественной безопасности» под председательством наследника абхазских владетельных князей А. Г. Шервашидзе (Чачба). Пресса сообщала, что он «своей популярностью заслуживает доверие не только абхазцев, но и других пришлых элементов»[4]. Представители грузинской социал-демократии не только принимали активное участие в формировании новой структуры власти в Абхазии, но и стремились взять ее под свой контроль. В июне 1917 года один из их лидеров Акакий Чхенкели специально объездил районы Абхазии, занимаясь подготовкой созыва окружного крестьянского съезда и выборами в Сухумскую городскую думу. В новом ее составе социал-демократы добились абсолютного большинства, а городским головой стал их представитель – В. Г. (Бениа) Чхиквишвили[5].

Еще до 1917 года грузинские общественные круги вынашивали идею политической независимости, но она, по-видимому, казалась им столь недосягаемой и трудно осуществимой, что они в основном предлагали лишь различные варианты культурно-национальной автономии, а воплощение идеи федерализации России являлось предметом их самых смелых надежд. После Февраля радикальная часть грузинских общественных течений выдвинула тезис о праве своего народа на немедленное политическое самоопределение. Грузинские партии социалистов-федералистов и национал-демократов намеревались обустроить свою родину на принципах широкой национальной автономии в составе федеративной России. Они обещали в рамках будущей Грузии пре-

доставить права самоуправления грузинам — мусульманам и абхазам[6]. Намерение грузинских политиков включить Абхазию в состав своей страны встретило враждебную реакцию. Абхазские деятели требовали национального самоопределения вне Грузии, так как абхазы «не грузинского племени и абсолютно не понимают грузинского языка»[7]. В апреле 1917 года представители грузинских политических течений пришли к предварительному согласию в вопросе о будущих границах Грузии, разделив ее предполагаемую территорию на «бесспорные» и «спорные» районы. К последним были отнесены окраинные местности, где грузины не составляли большинства. Вопрос о будущей их принадлежности предполагалось решать путем референдума местного населения8. В этом смысле большая часть Абхазии причислялась к спорным территориям.

После падения монархии в России, в целом ряде ее регионов, особенно на Кавказе, важнейшей проблемой стал национальный вопрос. 1 мая 1917 года во Владикавказе собрался первый съезд горских народов, на котором была выдвинута и поддержена идея об общекавказском единстве. Здесь был образован Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (СОГК). На съезд прибыла грузинская делегация, которую горцы приветствовали бурными аплодисментами, а также благословили молитвой Гурджистан дружбу грузинского и горских народов[9]. Делегация абхазов во главе с А. Г. Шервашидзе присутствовала на съезде, созванном 20 октября 1917 года во Владикавказе, где был учрежден Юго-Восточный Союз (ЮВС) казачьих войск, горцев Кавказа и вольных народов степей. Союз ставил своей целью достижение скорейшего учреждения Российской Демократической Федеративной Республики, с признанием членов ЮВС отдельными ее штатами. Предполагалось также, что в ЮВС войдет «горский народ Сухумского округа (абхазцы)»[10]. Возникшее в рамках ЮВС региональное Временное правительство СОГК «Декретом N 1» (4 декабря 1917 года) оставляло вопрос о распространении своей власти в отношении Закатальского и Сухумского округов на разрешение «народных советов» этих территорий[11]. Из Тифлиса внимательно следили за общественными настроениями в Абхазии. Влияние грузинских политиков безусловно угадывается в деле последующего отстранения А. Г. Шервашидзе как сторонника северокавказской ориентации от руководства сухумской окружной администрации.

В ноябре 1917 года в Сухуме был созван Первый окружной крестьянский съезд. В день начала форума в Сухум прибыла представительная грузинская делегация во главе с А. Чхенкели. На съезде выступали два противоположных лагеря. Грузинские представители тянули Абхазию в сторону Грузии, а горские — в состав северокавказского объединения. Давление на абхазских делегатов не достигло намеченной цели, наоборот, привело к расколу и открытому политическому противостоянию в округе. Большая часть абхазов покинула мероприятие и провела свой национальный съезд.

На съезде Абхазского народа 8 ноября 1917 года был учрежден Абхазский Народный Совет (АНС). Первый пункт «Конституции» АНС гласил, что эта структура «является национально-политической организацией, объединяющей Абхазский народ»[12]. АНС первого состава стал такой же общественно-политической организацией, каковыми являлись на тот период национальные советы — Грузинский (или Грузии), Армянский и Мусульманский.

Октябрьский переворот в Петрограде и разгон Всероссийского Учредительного собрания еще более углубили атмосферу всеобщего хаоса в стране, нанеся непоправимый удар по фундаменту старой российской государственности, сделали невозможным урегулирование национального вопроса

политико-правовыми средствами. Эти события также взорвали и без того неустойчивую и нестабильную государственно-административную структуру кавказского региона, что повлекло за собой всеобщий кризис в национальной, социальной, экономической, конфессиональной и других сферах. Вопрос о самоопределении закавказских народов приобрел первостепенное значение, оттеснив на второй план все остальные, в том числе социальный. Прежняя идея об автономии Грузии чуть ли не автоматически превращалась в лозунг ее независимости.

Участие представителей абхазского народа в СОГК не значило включение в состав этой структуры многонациональной Абхазии. Грузинские партии заняли непримиримую позицию в отношении намечаемого присоединения Абхазии к проектируемому руководством СОГК государству (штату) и ЮВС. В тот период грузинские политические круги стремились как минимум сохранить Абхазию в закавказском геополитическом пространстве, так как еще не было ясно будущее государственно-правовое устройство Грузии. В начале 1918 года из-за Гражданской войны на юге России ЮВС распался. Распространение власти горского правительства на Абхазию не представлялось более возможным. Национальный Совет Грузии (НСГ) счел нужным воспользоваться создавшимся положением и предложил руководителям АНС встретиться в Тифлисе 20 января 1918 года[13]. Отдельно были приглашены представители Самурзакани (территория между реками Ингур и Галидзга, где происходила активная мегрело–абхазская ассимиляция), которые прекратили политические контакты с лидерами абхазов и намеревались включить свой уезд в состав намечаемого грузинского государства (кантона). Абхазы, напротив, стремились достичь политической самостоятельности, имея с Грузией лишь добрососедские взаимоотношения, как с равным партнером и уполномоченные АНС (А. Шервашидзе, Н. Маргания, Р. Чхотуа, Б. Цагурия) настаивали на этом условии[14]. Не в силах изменить их намерения, А. Чхенкели выдвинул предложение о выходе АНС из СОГК, обещая взамен восстановить целостность Сухумского округа – как исторической Абхазии (междуречье Мзымты и Ингура)[15]. 9 февраля 1918 года на заседании НСГ с участием уполномоченного от АНС А.Г. Шервашидзе окончательно были выработаны положения грузино-абхазского соглашения. Некоторые грузинские историки утверждают, что именно с этого момента Абхазия стала составной и неотъемлемой частью новой Грузии. Однако соответствующий текст соглашения не содержит какой-либо информации, на основании которой можно утверждать, что на «совещании 9 февраля 1918 года представители Абхазии в конце концов согласились с проектом А. Чхенкели, который предусматривал широкую внутреннюю автономию Абхазии в составе Грузии...»[16]. Во-первых, в самом документе не сказано ничего об автономии. Во-вторых, самой Грузии на тот момент политически еще не существовало, а НСГ как общественно-политическая организация не могла решать вопросы государственного характера. Наоборот, НСГ признал за народом Абхазии полное право самому определить будущее политическое устройство своей страны в соответствии с принципом национального самоопределения.

В 1917 году более дальновидные грузинские политики высказывались за создание совместной автономии абхазов и самурзаканских мегрелов, намеренно обходя вопрос об объединении Абхазии с Грузией. В начале 1918 года члены НСГ уже имели твердое намерение присоединить Абхазию к проектируемой Грузии. Так как абхазское общество и слышать не хотело о какой-либо административной связи между Грузией и Абхазией, то умеренные грузинс-

кие деятели, не акцентируя внимания на упомянутом желании, предпочитали постепенно продвигаться к намеченной цели. 9 февраля 1918 года грузинская сторона отказалась от непосредственного объединения Самурзакани с Грузией и взамен получила обещание абхазов временно снять лозунг о присоединении к северокавказскому федеративному объединению. Факты свидетельствуют, что Самурзакань осталась в административном подчинении Сухумского округа только после сложных переговоров, как компенсация абхазской стороне за достигнутый компромисс. Дальнейшая судьба Сухумского округа должна была решаться на его Учредительном собрании с участием представителей всех национальностей, проживающих в Абхазии, и в этом вопросе особую роль в соответствии с 3-м пунктом грузино-абхазского соглашения должна была иметь Грузия. Отказ лидеров абхазов от прежней позиции можно объяснить как результат отсутствия реальной поддержки от СОГК, а также компромиссом в целях сохранения единства Самурзакани и остальной Абхазии.

Традиционно абхазская земельная аристократия и дворянство имели большое влияние на все абхазское общество. Внутри него почти отсутствовали социальные противоречия из-за малочисленности абхазов и относительного достатка в принадлежащей им земле. Напротив, был социальный конфликт между абхазскими землевладельцами и безземельными мегрелами-арендаторами. В революционную пору мегрельские крестьяне отказывались выплачивать арендную плату. Межнациональные отношения еще более обострились, когда стала распространяться социалистическая пропаганда, обещающая передел земли. С одной стороны — большевики, с другой — грузинские социал-демократы, стремились разжечь социальную борьбу также среди абхазов. Некоторая часть гудаутских (бзыбских) крестьян-абхазов, прислушавшись к доводам Н.А. Лакоба[17], поддержала большевистские лозунги. Стремясь избежать раскола, представители малочисленной абхазской интеллигенции призывали все слои абхазского общества объединиться вокруг общей национальной идеи. Ее воплощением стала ориентация на союз с северокавказскими горцами, которые обещали не вмешиваться во внутреннюю жизнь Абхазии и покровительствовать малочисленному абхазскому народу. Самурзаканские же мегрелы, напротив, склонились к прогрузинской ориентации, так как оттуда, кроме пангрузинских идей, распространялась также социалистическая пропаганда, которая обещала им земли. Безземельных мегрельских крестьян стремились в известных целях использовать и большевики. Большевистская угроза также рассматривалась как передел земли в пользу неабхазского населения[18]. В противовес пришлым национальностям возник проект репатриации из Турции потомков абхазов — махаджиров. Распространялись слухи, будто бы для расселения репатриантов абхазы намереваются сперва освободить земли округа от переселенцев[19]. В 1917—1918 годах социальные противоречия обернулись обострением межнациональных отношений в Абхазии.

Идея возвращения махаджиров диктовала необходимость установления тесных связей с Турцией. Туркофильство абхазов укреплялось также распространенностью аналогичных настроений среди кавказских горцев, которые традиционно были пропитаны панисламистской пропагандой и имели самые тесные отношения с находящейся в османской Турции большой северокавказской общиной — «черкесами». Попытка захвата власти сухумскими коммунистами в феврале 1918 года стимулировала протурецкую позицию абхазского дворянства и вызвала у них желание просить у турок десант против большевиков[20]. Земельная аристократия стремилась гаранти-

ровать свою собственность с помощью турецких оккупантов.

В марте 1918 года в Сухуме был созван Второй окружной крестьянский съезд. Присутствовали делегаты от всех национальностей округа. Тесно связанные со своими грузинскими однопартийцами, местные социал-демократы, уже имея в виду неудачный опыт на первом съезде, взяли под неусыпный контроль всю предсъездовскую работу и сам процесс его проведения. Почти единогласно председателем съезда был избран В. Чхиквишвили. Делегаты объявили Абхазию «самостоятельной». Одновременно высшим органом законодательной власти они признали Закавказский Сейм. Решено было образовать Народный Совет Абхазии, состоящий из представителей всех национальностей округа[21]. Второй крестьянский съезд оставил без внимания соглашение от 9 февраля 1918 года и, в обход намечаемого окружного Учредительного собрания, уже определил будущий политический статус Абхазии в составе закавказского объединения. Приветствовавший делегатов от имени НСГ Д. Сулиашвили выразил уверенность, что «Абхазия будет целостной автономной единицей, основанной на территориально-национальном принципе»[22].

8 апреля 1918 года в Абхазии, за исключением Кодорского уезда, была установлена Советская власть. Военно-революционный комитет (ВРК) во главе с Е. Эшба не счел нужным поддержать лозунг восстановления государственности Абхазии. Сухумский ВРК обратился в Екатеринодар, к правительству Кубано-Черноморской советской республики, с предложением объединить Сухумский округ с этой административной единицей РСФСР. Большинство абхазов отказалось поддержать Советскую власть. Абхазский народ, в жизни которого исключительную роль играли освященные веками традиции и законы (адат), в большинстве своем не поддался на заманчивые пропагандистские лозунги большевиков. АНС был разогнан, а некоторые из его руководителей (С. Басария, Г. Зухбая и др.) были арестованы. Под стражу были взяты и лидеры местных социал-демократов – Ис. Рамишвили и Варл. Шервашидзе[23]. Еще в феврале 1918 года В. Чхиквишвили призывал НСГ «срочно принять меры, предупреждающие вмешательство русского флота [революционных матросов. – Б. М.], двинуть сухопутьем или морским хотя бы батальон грузинских воинов»[24]. В апреле к этой просьбе присоединились ряд членов АНС от Самурзаканского уезда. Утверждение советских порядков в Абхазии способствовало проявлению «прогрузинского» течения также в среде абхазов. В Очамчирах состоялся сход представителей населения Кодорского уезда, который постановил обратиться за помощью к правительству провозглашенной 22 апреля 1918 года Закавказской Демократической Федеративной Республики (ЗДФР), где основную роль играли тесно связанные с НСГ министры-грузины. Сход делегировал священника Г.Д. Туманова в Тифлис, с просьбой – «освободить Абхазию от большевиков»[25].

10 мая 1918 года в Очамчирах высадился отряд грузинской «красной гвардии» во главе с сухумчанами В. А. (Валико) Джугели и А. И. Дгебуадзе. До вступления грузинских гвардейцев в Сухум 17 мая 1918 года Абхазия считалась частью РСФСР.

Признающие авторитет НСГ больше, чем власть закавказского правительства, командиры грузинских вооруженных отрядов заняв Сухум, взяли под контроль управление округом. «Первый» АНС, разогнанный большевиками, тяготел к возобновлению своей деятельности в новых условиях, чтобы взять в свои руки управление Абхазией. Эта тенденция очень быстро была пресечена командованием грузинской гвардии. Часть абхазских деятелей, ко-

торые представляли старый состав АНС и в противовес Грузии свои надежды связывали с Турцией, собрались в Моквском монастыре: как помещики, так и крестьяне, и совместно решили послать делегацию в Батум, чтобы найти у турок покровительство.

11—26 мая 1918 года в Батуме была созвана мирная конференция при участии делегаций Турции, ЗДФР, Германии и горцев Северного Кавказа. В первый день работы форума командующий 3-й турецкой армией Вехиб-Махмуд паша поставил в известность главу закавказской делегации А.Чхенкели, что северокавказские горцы объявили свою республику независимой и их представители из Стамбула прибывают в Батум. Приглашение северокавказских делегатов — А.-М. Чермоева и Х. Бамматова — на конференцию произошло по инициативе турецкой стороны, которая стремилась создать государственное объединение мусульман Северного и Южного Кавказа под своим протекторатом[26]. Декларированная «независимость» возникших там квази-государств давала Оттоманской империи возможность под видом помощи единоверцам осуществить свои давние экспансионистские замыслы на Кавказе. Значительная часть абхазов продолжала придерживаться северокавказской ориентации и не оставляла надежды увидеть Абхазию в составе Горской республики (иначе федеративная республика СОГК, Северо-Кавказская республика). С этой целью в Батум прибыл А.Г. Шервашидзе. Представители «первого» АНС искали покровительства Турции, чтобы с ее помощью осуществить эти планы[27].

20 мая 1918 года по инициативе командования грузинской гвардии было созвано первое заседание «второго» АНС. Из числа прежних его участников были представлены 7—10 человек, голосами которых были кооптированы остальные члены, в том числе новый председатель — Варлам Шервашидзе[28]. В отличие от прежнего его состава, в новый были включены лица с «социалистической» ориентацией, многие из них были родом из Самурзакани. После изгнания большевиков прошло три дня и можно предположить, что такая поспешность в создании нового АНС была продиктована нахождением А.Г. Шервашидзе в Батуме. При помощи командования грузинской гвардии абхазская делегация (Варл. Шервашидзе, К. Гицба, Г. Зухбая, А. Чочуа, К. Киут, М. Багапш, Х. Авидзба, А. Чукбар, Д. Гулиа, С. Басария) отправилась в Батум с поручением объявить о членстве Абхазии в ЗДФР[29].

Несколько ранее, когда в марте 1918 года образовалась Терская советская республика, правительство СОГК вынужденно было покинуть Владикавказ и перебраться в Тифлис. Несмотря на то, что руководство СОГК в течение нескольких месяцев находило приют в тифлисской гостинице «Ориант», оно продолжало при активной поддержке турок решительно заявлять о своих правах на Абхазию. Образ действий членов правительства СОГК в «абхазском вопросе» в большей степени носил эпистолярный характер. Однако решительный тон их заявлений позволил абхазским историкам (С. З. Лакоба и др.) уверенно писать, что Абхазия в тот период являлась частью Горской республики[30]. Младотурецкое правительство маскируя собственные захватнические планы в отношении Абхазии, пыталось ловко использовать «претензии» лидеров СОГК.

Развернувшиеся вокруг судьбы Абхазии в мае-августе 1918 года дипломатические интриги возникли из-за германо-турецкого соперничества на Кавказе. Все усилия туркофильской части абхазских деятелей о признании Абхазии частью Горской республики остались без последствий, так как Германия взяла на себя покровительство над провозглашенным 26 мая 1918 года грузинским независимым государством (Демократическая Республика Грузии). В письме

германского представителя на Батумской конференции генерала О. фон Лоссова грузинскому правительству из Поти 28 мая 1918 года было дано общее определение территориального состава Грузии. Подразумевалось, что Сухумский округ станет неотъемлемой частью Грузии, если ее независимость будет признана на международной конференции. В случае образования конфедерации кавказских народов с участием Грузии, населению округа, по мнению Лоссова, необходимо было предоставить возможность самим решать: остаться в составе Грузии, войти в СОГК или участвовать в Кавказской конфедерации в качестве отдельного государства (кантона)[31]. Последняя оговорка, отнюдь, не была признанием прав на самоопределение за абхазским народом, как о том пишет С. З. Лакоба[32]. Ведь «немецкие источники с сожалением отмечают, — сообщает грузинский исследователь Л. Бакрадзе, — что абхазские делегаты до такой степени находились под турецким влиянием, что даже не подходили к немецкой делегации»[33]. Следовательно, указанная оговорка была сделана с целью успокоить союзника Германии — Турцию, которая имела собственные экспансионистские планы на Северном Кавказе.

На момент провозглашения независимости Грузии, Абхазия управлялась командованием подчиняющихся НСГ вооруженных отрядов. Благодаря этому обстоятельству грузинское правительство не только установило свою гегемонию в абхазском регионе, но и приобрело значительное преимущество в развернувшейся дискуссии о возможном статусе округа. 2 июня 1918 года «второй» АНС попытался провозгласить самостоятельность Абхазии и взять управление округом в свои руки. Принятое тогда постановление выявило два течения в АНС. Часть его членов стремилась к тесному союзу с Грузией, а другая ограничивалась лишь заявлениями о необходимости добрососедских отношений. Последние стремились к национальному самоопределению, надеясь иметь с Грузией отношения лишь как с равным партнером. Чувствуя шаткость своего положения, АНС все же обратился к правительству Грузии «с дружественным представлением об оказании помощи в деле организации государственной власти в Абхазии»[34].

Грузинское общественное мнение традиционно рассматривало Абхазию, как часть исторической Грузии. Следовательно, было стремление присоединить к новообразованной грузинской республике и Сухумский округ. Однако правовых оснований для этих намерений не было. Имея целью юридически обосновать связь Абхазии с грузинским государством, в Тифлисе решили заключить грузино-абхазский договор. Кроме того, правительству Грузии нужен был документ, который стал бы весомым контраргументом в дипломатической борьбе с Турцией, имевшей союзный договор с Горской республикой.

Подписанный 8 июня 1918 года в Тифлисе делегацией АНС (Р. Какуба, В. Гурджуа, Г. Туманов, Г. Аджамов) и грузинскими министрами (Н. Хомерики, Ш. Алекси-Месхишвили) договор, выражаясь дипломатическим языком, можно охарактеризовать как «прелиминарный», то есть предварительный[35]. Он был «парафирован» заключившими его лицами, однако АНС не ратифицировал это соглашение. В Сухуме его текст был переработан в пользу более широких прав абхазской стороны и утвержден 10 июня членами АНС. Ценою избавления Абхазии от большевистской и турецкой угроз стало согласие АНС на фактическое присоединение Сухумского округа к Грузии. Это произошло, несмотря на возражения лиц «горской» ориентации (С. П. Басария и др.). Грузино-абхазский договор был перезаключен в столице Грузии 11 июня 1918 года на более выгодных для Абхазии условиях[36].

Подписанные грузино-абхазские соглашения не содержат какого—либо упоминания об автономном статусе Абхазии, как о том пишут грузинские историки[37]. Напротив, абхазская сторона трактовала договор как «союзный». Такая постановка вопроса изначально существовала и в заявлениях грузинских администраторов[38]. Документ не определял в деталях разделение прав и обязанностей сторон, их полномочия, так как носил временный характер. Окончательное решение вопроса грузино-абхазских взаимоотношений возлагалось на Учредительное (Национальное) собрание Абхазии. 23 июня 1918 года член НСГ Ис. Рамишвили уверял, что «если Абхазия пожелает, то имеет право вступить в федеративную связь с Грузией»[39].

В соответствии с грузино—абхазским соглашением скрепленным 11 июня 1918 года, АНС должен был стать высшим органом управления в Абхазии. Создание 18 июня 1918 года грузинского военного генерал-губернаторства на территории Сухумского округа низвело АНС до положения представительного учреждения. «В городах созданы военные комендатуры, в центре — окружное военное управление под названием штаба обороны во главе с полковником Тухарели, в уездах оперируют войсковые части по своему усмотрению, заменяя администрацию, словом, все военно-административное управление страной находится в руках военных агентов грузинского правительства»[40], — сообщал член АНС М. Тарнава. Решением премьер-министра Н. Н. Жордания 16 сентября 1918 года Ис. Рамишвили был утвержден представителем правительства Грузии в Абхазии, с подчинением ему всех окружных органов — военных и гражданских[41]. Абхазской стороне не удалось создать ни правительства, ни даже собственной администрации. По настоянию официального Тифлиса чиновниками в округе назначались этнические грузины, что вызывало нарекания абхазов. Как до, так и после присоединения Сухумского округа к Грузии вопрос самоопределения абхазского народа оставался открытым. Заключение грузино-абхазских соглашений не имело практических последствий в деле определения политического статуса Абхазии.

Так как члены «второго» АНС в большинстве своем были кооптированы, следовательно, абхазская общественность требовала подтвердить их полномочия народным голосованием. В последних числах июля 1918 года состоялись сходы абхазского населения в Гагринском, Гудаутском и Кодорском уездах. В составе АНС вновь оказались нежелательные для грузинской стороны представители абхазской аристократии, задававшие и прежде тон в «первом» АНС. В Самурзакани из-за продолжавшегося вплоть до сентября 1918 года вооруженного движения безземельных мегрельских крестьян перевыборы не состоялись. 4 августа 1918 года АНС принял постановление, осуждающее образ действий правительства Грузии в Абхазии. (Поводом послужило данное Тифлисом без ведома АНС согласие на монопольный вывоз по низким ценам абхазского табака в Германию.) Не в силах предотвратить этот демарш, часть членов АНС (Д. Эмухвари, В. Эмухвари, Д. Шервашидзе, В. Гурджуа, М. Цава и др.) во главе с Варл. Шервашидзе вышла из его состава. Председателем был избран Владимир Шервашидзе (Чачба)[42]. Выдвижение очередного представителя владетельного рода подтверждало ту тенденцию, что абхазы продолжали видеть в фамилии Шервашидзе символ государственности Абхазии.

8 августа 1918 года, опираясь на грузино-абхазские соглашения от 9 февраля и 11 июня, АНС постановил создать комиссию (в составе Р. Какуба, В. Гурджуа, Н. Хасая, А. Инал-Ипа) по организации выборов в Учредительное (Национальное) собрание Абхазии[43]. Предполагалось, что этот орган оконча-

тельно определит политический статус Абхазии. Тогда же в Тифлисе начала работать специальная комиссия под председательством министра юстиции Ш. Алекси-Месхишвили при участии представителей от АНС – Влад. Шервашидзе (Чачба) и Д. Алания. Перед ней была поставленна задача урегулирования грузино-абхазских взаимоотношений исходя из принципа равенства сторон[44]. Официальный Тифлис предпочитал лавировать в условиях, когда на территории Абхазии, в Кодорском уезде с конца июня 1918 года находился десант турецких войск, выступавший под личиной «махаджиров», численностью до 700 аскеров[45]. К нему присоединились вооруженные группы абхазов возглавляемые князем Таташем Маршания и другими дворянами. Военное командование (генерал Г. Мазниашвили и полковник Г. Тухарели) двинуло против «махаджиров» грузинскую «народную гвардию», а также отряды германских солдат, кубанских казаков, мегрельских и греческих ополченцев. 15 августа 1918 года с десантом было покончено. В тот же день «прогрузинские» элементы (абхазские источники), или иначе «демократическая оппозиция» (грузинские документы), во главе с Варл. Шервашидзе с помощью сухумской милиции разогнала АНС, обвинив его в «туркофильстве» и не выполнении условий договора с Грузией. Варл. Шервашидзе и его «инициативная группа» объявили себя «Временным национальным советом» Абхазии. Этот «совет основной своей задачей сделал скорый созыв полномочного представительного органа, избранного на основе всеобщего избирательного права, каковым не являлся старый совет». Возглавляемый Варл. Шервашидзе орган обратился к населению с заявлением, где утверждал, что «политическое положение Абхазии и взаимоотношения с Грузией в будущем будет определять народное представительное собрание»[46]. Сам же Варл. Шервашидзе полагал, что Абхазии, как части Грузии, достаточно предоставить права местного самоуправления[47]. Через некоторое время АНС под давлением общественного мнения был восстановлен. Список членов АНС однако был «пересмотрен». Из его состава, по обвинению в «туркофильстве» были удалены С. Басария, Д. Маршания, Х. Авидзба и другие. Остались только те лица, которые признавали себя гражданами Грузии. Кроме того, были приглашены представители неабхазского населения Сухумского округа. Это было главным условием, выдвинутым правительством Грузии для признания официальным Тифлисом восстановленного АНС[48]. Действующие в округе национальные советы делегировали по два представителя (Я. Гогелашвили, П. Геловани, Х. Авдалбекян, И. Пашалиди, Д. Лукьянов, А. Демьянов и др.) для работы в АНС. Таким образом, последний из представительства только абхазов стал многонациональным органом.

Представитель НСГ в абхазском регионе Г.Н. Анджапаридзе, вместо созыва Учредительного (Национального) собрания Абхазии, предлагал премьер–министру Грузии «провести выборы в Совет и земство. Произведя выборы один раз, объединить эти два учреждения под одним названием, не вызывающим уязвления национального самолюбия Абхазии». Таким образом, грузинские политики желали видеть в Сухуме вместо полномочного парламента Абхазии «Народный Совет» земского типа, который имел бы функции только органа местного самоуправления. Анджапаридзе торопил главу правительства, с целью «скорее осуществить наше желание – иметь представительный орган от населения всей Абхазии, стоящий на нашей точке зрения»[49]. Стремясь превратить Абхазию в обычную адниниcтративную единицу, грузинская сторона вскоре предала забвению договор от 11 июня 1918 года.

Недовольство существующим положением в грузино-абхазских отноше-

ниях выразилось в попытке отстранения, с точки зрения оппозиции слишком лояльного официальному Тифлису, руководства АНС. 9 октября 1918 года оппозиция выразила вотум недоверия возглавляемому Варл. Шервашидзе президиуму АНС. Последний отказался признать легитимность голосования. Варл. Шервашидзе сообщил председателю правительства Грузии о попытке вооруженного переворота в Сухуме, организованного окружным комиссаром И. Маргания и министром по делам Абхазии Р. Чхотуа. Эта версия легла в основу постановления правительства Грузии от 10 октября 1918 года, которое, исходя из сведений сообщенных Варл. Шервашидзе, решило распустить АНС. Г. Тухарели телеграммой (12 октября 1918 года) подтвердил, что «окружным комиссаром и другими лицами было организовано вооруженное выступление против Абхазского народного совета с целью изменить его состав и поставить во главе его элементы враждебные государственности»[50]. Валико Джугели (лидер грузинской «народной гвардии»), напротив, опровергает версию о неком вооруженном «восстании», якобы случившемся в Сухуме[51]. Однако грузинское руководство столь жестко прореагировало на желание оппозиции отстранить лояльное Грузии крыло АНС, по-видимому, опасаясь, что в этом учреждении будут задавать тон люди не внушавшие официальному Тифлису доверия (по версии абхазских историков деятели «горской» ориентации). Хотя АНС был лишен какой-либо реальной власти, могла также повториться ситуация 4–8–го августа 1918 года. В условиях, когда, по свидетельству В. Чхиквишвили, «разоружение округа не произведено, вооруженные банды могут каждую минуту при возможном агрессивном действии алексеевцев [«Белого движения» Юга России под руководством генерала М.В. Алексеева. — Б. М.] угрожать тылу наших войск»[52], правительство Грузии предпочло радикальными средствами изменить ситуацию в свою пользу.

Мы считаем, что на самом деле, все же главной причиной роспуска АНС была не попытка «политического переворота» в Сухуме 9 октября 1918 года (грузинская версия), или же стремление части его членов пересмотреть грузино-абхазские отношения в соответствии с первым параграфом договора от 11 июня 1918 года (абхазская версия), а дискуссия, возникшая вокруг закона о выборах в полномочный парламент Абхазии. Г. Н. Анджапаридзе «жаловался» премьер-министру Н. Н. Жордания, что даже после смены состава АНС в августе 1918 года «не удалось принудить» уполномоченных участников этой структуры выработать «положение о выборах»[53]. По словам же Варл. Шервашидзе это положение «должно было бы быть выработано и утверждено Абхазским Народным Советом.., но, благодаря систематической обструкции [его членов. — Б. М.]...не могло быть утверждено». Председатель АНС счел необходимым, чтобы правительство Грузии взяло на себя инициативу в принятии этого документа. Он же предложил Жордания распустить АНС «впредь до созыва подлинного народного представительства, созванного на началах всеобщего избирательного права»[54].

Значимые вопросы общественной жизни абхазские мужчины решали по древней традиции на публичных сходах. Постановления о избрании своих соплеменников в члены АНС они принимали, как впрочем и все другие решения, случайным количеством участников, открытым голосованием. Такая практика вызывала нарекания грузинской стороны, как «антидемократическая»[55]. Официальный Тифлис настаивал на реформе АНС и укомплектовании его состава уже на новой, пропорциональной основе — путем всеобщих, прямых, равных и тайных выборов. Абхазские же деятели противились такой

постановке вопроса, так как в этом случае избирательные права получали переселенцы. Следовательно, в случае «демократических» выборов, как того требовали грузинские представители, этнические абхазы, так или иначе, теряли большинство в АНС[56]. Стремясь наделить избирательными правами неабхазов, центральные власти в Тифлисе надеялись тем самым создать в Абхазии подконтрольный себе представительный орган, который более не будет поднимать вопроса о самоопределении края.

В 1917—1918 годах статус Абхазии оставался неопределенным, так как не удалось создать такой выборный орган, который был бы уполномочен выступать от имени всего многонационального населения Абхазии. Республика Грузия, напротив, 12 марта 1919 года созвала свое Учредительное собрание. Если прежде проблему статуса Абхазии пытались решить с помощью сепаратных грузино-абхазских соглашений, то с марта 1919 года эта задача, так или иначе, переместилась на внутригрузинское политическое поле, став в том числе одним из вопросов требующих урегулирования конституционным путем.

Законотворческая деятельность вновь образованного АНС (созван в март: 1919—го, затем был переименован в Народный Совет Абхазии/НСА), ограничилась принятием «Акта об автономии Абхазии». Из-за отсутствия какого-либо конституционного документа круг полномочий НСА не был определен. Действующая в его рамках «левая» оппозиция («независимые социалисты» и «интернационалисты») требовала явочным порядком наделить НСА «законодательными функциями»[57]. Эти устремления были нейтрализованы. Весь период своего существования НСА, по существу, являлся представительным учреждением.

Накануне созыва «третьего» АНС правительство Грузии решило объявить, что «Абхазии во всех внутренних делах дается полная автономия. Совет имеет полное право взять в свои руки все административные функции и земство. Подробная компетенция автономных органов в более конкретной форме будет установлена конституцией»[58]. Возникла, однако, дилемма, какая конституция — Абхазии или Грузии — должна была законодательно решить эту проблему. В условиях отсутствия механизма правового регулирования отношений между Грузией и Абхазией, как следствие вносящего неопределенность в вопрос политического положения последней, формальное декларирование грузинским правительством автономного статуса края отнюдь не способствовало улучшению ситуации и, напротив, даже имело негативные последствия.

По всей видимости, на столь неоднозначное решение правительство Грузии подвинуло как понимание всей сложности внутриабхазской обстановки, так и угроза военного вмешательства со стороны Вооруженных сил юга России (ВСЮР). А. И. Деникин добивался как вывода грузинских войск и администрации из Абхазии, так и придания этому региону временного статуса «нейтральной зоны» (буфера), с передачей всех властных функций представителям абхазской общины[59]. Находящиеся в эмиграции лидеры абхазского дворянства (А.Г. Шервашидзе и др.), прежде уповавшие на помощь Турции, теперь активно сотрудничали с «Белым движением».

«Непримиримая» же оппозиция в НСА (примкнувшие к левосоциалистическим течениям этнические абхазы) настойчиво добивалась для своего региона статуса «широкой политической автономии». Одновременно они продолжали поддерживать выдвинутый еще в 1918 году тезис о равносубъектности Грузии и Абхазии. Против этого выступала грузинская сторона, которая имела причины предположить, что такая постановка вопроса может повредить суверенитету Грузии. Абхазские же оппозиционеры — члены НСА — не скрывали своей

ориентации на Советскую Россию и, следовательно, в Тифлисе были уверенны, что этим политикам нужен временный союз с Грузией, который позволил бы им при первом же удобном случае порвать с ней. Занимающие большинство мест в НСА члены сухумского регионального отделения правящей Социал-демократической рабочей партии Грузии, а также фракции «конструктивной» оппозиции (грузинские эсеры и социалисты-федералисты) позицинировали себя сторонниками умеренной «административной автономии»[60].

Государственный строй Грузии, со стороны ее социалистических лидеров, замышлялся как «унитарная демократическая республика»[61]. Следовательно, образование национально-территориальных автономных единиц в ее составе было взято под сомнение. В качестве органов местной власти были избраны уездные земства, которые наделялись автономными функциями. Каждый уезд превращался в местную (административную) автономию. НСА и Комиссариат Абхазии (административный орган) рассматривались как «земские» учреждения. С появлением уездных земств (июль 1919 года) возник параллелизм в работе органов местного самоуправления Абхазии. НСА и Комиссариат дублировали полномочия земской администрации, что вызывало нарекания со стороны уездных собраний и управ, особенно в мегрелоязычной Самурзакани. Ее представители требовали установления прямой административной связи с Тифлисом без посредничества «сухумских властей»[62]. В конце 1919 года был создан союз земств Сухумского округа. Предполагалось, что к нему должны были отойти «земские» полномочия Комиссариата Абхазии[63]. Тифлисская пресса сообщала, что «каждое уездное земство, каждое городское самоуправление Абхазии во всех случаях своей работы смотрит непосредственно в Тифлис, ждет помощи и указаний от общегрузинского городского и земского центра [Согора и Земсоюза. — Б. М.]»[64].

Абхазское общественное мнение не хотело признавать фактически сложившийся статус края как «автономный». Выражая эти настроения, тифлисская пресса в августе 1920 года писала, что «автономия Абхазии, как факт еще не существует и должна быть создана...»[65].

Центральные власти Республики явно утратили свой интерес к НСА после того, как этот орган выполнил свою главную задачу — 20 марта 1919 года провозгласил Абхазию частью Грузии. Официальные представители последней в отношении «абхазского региона» стали использовать термин — «совершенно бесспорная часть территории Грузии»[66]. Грузинская сторона вполне удовлетворилась бы этим посылом, если в дальнейшем основные баталии не вызвал бы второй пункт «Акт»-а, который предусматривал создание специальной смешанной комиссии в равном числе членов от Учредительного собрания Грузии и НСА «для составления конституции автономной Абхазии и определения взаимоотношений между центральной и автономной властью»[67].

Между грузинской и абхазской сторонами существовали серьезные разногласия о возможном уровне самостоятельности Абхазии. Центральные власти Грузии отказали членам НСА в праве самим принимать конституцию Абхазии. Более того, по мнению грузинских политиков сам факт существования отдельной конституции Абхазии наделил бы ее суверенными правами и закрепил бы принцип равенства сторон, к которому стремились абхазские деятели еще в июне 1918 года. Зачитанный в Учредительном собрании Грузии «Акт» АНС об автономии Абхазии всего лишь был принят к сведению грузинскими депутатами[68]. Они тянули время и продолжали подчеркивать, что свой окончательный статус Абхазия должна получить «из их рук». Таким

способом грузинские законодатели намеревались окончательно определить положение Абхазии, как неотъемлемой части суверенной Грузии. Абхазские же оппозиционные политики, добиваясь согласия грузинского руководства на самостоятельное декларирование Абхазией собственного статуса, хотели этим, напротив, подчеркнуть право своей родины на суверенитет.

В 1919—1920 годах Тифлис посетили три официальные делегации НСА, которые предлагали Учредительному собранию утвердить разработанные в Сухуме проекты конституции Абхазии. Однако депутаты Учредительного собрания под различными предлогами неизменно отклоняли эти документы. Грузинская сторона предполагала вместо конституции Абхазии ограничиться специальным законом — «Положением об автономной Абхазии». Этот документ должны были разработать и утвердить депутаты Учредительного собрания Грузии. Такая постановка вопроса вызывала резкое неприятие в Сухуме.

Автономия Абхазии, по мнению грузинских политиков, не предполагала национальной составляющей. Отстаивалась идея о том, что «превращение Сухумского округа в одну территориально-национальную единицу было бы явной несправедливостью в отношении большинства населения... принцип этот здесь совершенно неприемлем»[69]. Намечалось решение «абхазского вопроса» совершенно иным путем. Лидер грузинских эсеров Л. Шенгелая[70] полагал, что «культурная автономия» вполне удовлетворит интересы свободного развития населения Абхазии[71]. Можно предположить, что кулуарно обсуждался также вопрос о разукрупнении Сухумского округа. Признаки этих настроений возможно проявились в решении о создании четырех отдельных уездных избирательных комиссий в «абхазском регионе» по выборам в Учредительное собрание Грузии (март 1920 года)[72]. Если эта тенденция получила бы дальнейшее развитие, то вопрос абхазской национальной автономии ограничился бы рамками только двух анклавных уездов — Гудаутского и Кодорского, где проживала подавляющая часть абхазов.

В начале 1921 года политическое положение Демократической Республики Грузии резко ухудшилось. Страна испытывала серьезные политические и экономические затруднения, находясь перед угрозой военного нападения со стороны Советской России. Стремясь использовать в своих целях недовольство абхазов, коммунисты всячески старались дискредитировать идею автономии Абхазии в составе Грузии и советовали присоединиться к РСФСР. Учредительное собрание, уже в условиях агрессии Красной Армии, в спешном порядке 21 февраля 1921 года декларировало текст основного закона Грузии, который предоставлял Абхазии (Сухумскому округу) автономное управление в местных делах (статья 107). Следующая, 108-я статья конституции, определяла, что «положения упомянутых в предшествующей статье автономных управлений будут разработаны отдельным законом»[73]. Было решено также опубликовать «Временное положение об управлении автономной Абхазии»[74]. Это явно запоздавшее решение уже было лишено всякого практического смысла и, следовательно, не могло иметь никакой реальной силы.

В постсоветский период ряд авторов обращались к непростой теме политико-правового положения Абхазии в годы существования Демократической Республики Грузии, однако ими были выработаны во многом взаимоисключающие научные концепции. При этом некоторые из отраженных в них положений нуждаются в дальнейшем углублении, а ряд существенных сторон затронутой проблемы остались как бы за кадром, вне поля зрения абхазских, грузинских и других исследователей. В рамках данной статьи невозможно было

полностью охватить все эти упущения, но мы попытались высветить наиболее важные аспекты исследуемой темы. Главный вывод абхазских историков – об оккупации и аннексии их родины со стороны Грузии – при поверхностном взгляде на проблему отнюдь не кажется таким уж далеким от истины. Однако следовать сей концепции – значит оставить без внимания ряд важных фактов и явлений, которые придают этой проблеме необходимую многогранность, без чего, как представляется, невозможно глубокое понимание сущности данного вопроса. Установлению доминанты правительства Грузии в Абхазии способствовали – гражданская война в России, турецкая угроза и посягательства абхазских националистов в отношении некоренного населения этого региона. Важную роль сыграл также социальный фактор, особенно вопрос земельной реформы. Стремясь получить поддержку безземельного крестьянства Сухумского округа, особенно арендаторов (мегрел, армян и греков), грузинские власти обещали им собственные наделы. Проект же самостоятельной и суверенной Абхазии под эгидой Грузии потерпел неудачу в целом из-за разобщенности в самом абхазском обществе и, как следствие, неспособности АНС полноценно управлять краем. АНС не смог (ради справедливости отметим, что и не мог) правильно сориентироваться в сложных политических условиях, чтобы в меньшей степени зависеть от властей Грузии. Абхазские политики не смогли обеспечить для своей страны более выгодные условия во взаимоотношениях с Грузией, чем те, которые диктовались Тифлисом. Действия отдельных членов АНС поневоле способствовали стремлению грузинской стороны привести Абхазию к административному подчинению Грузии. Правительство Грузии, используя различные рычаги давления, в том числе и дипломатические, но в решительный момент не отказываясь и от применения вооруженной силы, смогло взять под свой контроль территорию Абхазии. Тем самым был сделан решительный шаг на пути реинтеграции Абхазии в общегрузинское культурно-политическое пространство и создания единой (унитарной) государственности. Однако процесс строительства государственно-правовых отношений между Тифлисом и Сухумом еще не был завершен и Абхазия требовала закрепления за собой особого статуса в пределах общего государства. Правительство Грузии декларировало автономное положение «абхазского региона» в целом, не раскрывая его формы (политическая, административная или местная), что заставляет грузинских историков обходить молчанием этот щекотливый вопрос. По нашему мнению, с марта 1919 года вплоть до ее советизации Абхазия фактически пользовалась местным самоуправлением («земской автономией»). Проблема же статуса Абхазии, не найдя своего полного и окончательного решения в период существования Демократической Республики Грузии, оставалась на повестке дня также после установления советского правления.

1. См.: *Марыхуба И.* Об Абхазах и Абхазии (историческая справка). 2-е, доп. изд. (на русск. и англ. яз.). Сухум (Майкоп), 1993. С. 38. Более того, этот тезис приобрел статус официальной позиции властей Абхазии, парламент которой принял постановление «О правовой оценке аннексии Абхазии Грузией в 1918–1921 годах». Согласно этому документу, ввод грузинских войск в Абхазию в мае–июне 1918 года являлся актом экспансии и агрессии, противоречущей международному праву военной интервенцией и оккупацией территории соседнего суверенного государства. См.: Кавказ. Ежегодник КИСМИ. Ер., 2008. С. 145.

2. См.: *Гамахария Д., Гогия Б.* Абхазия – историческая область Грузии. Тбилиси, 1997. С. 75.
3. Обращаясь к вопросу грузино-абхазских отношений, исследователи В. Силогава и К. Шенгелия полагают, что с марта 1919 года Абхазия являлась «автономной республикой». См.: *Silogava V. Shengelia K.* History of Georgia: from the ancient times through the «Rose revolution». Tbilisi, 2007. P. 214, 222. Статус Республики, как известно, она впервые приобрела на основании декларации Ревкома Абхазии 31 марта 1921 года, то есть уже после установления советского режима в Грузии.
4. См.: «Борьба», 21 мая 1917.
5. См.: По Кавказу: Сухум//«Кавказское слово», 26 июля 1917.
6. См.: «Сакартвело», 22 июня 1917 (на груз. яз.).
7. См.: По Кавказу: Абхазия//«Борьба», 21 мая 1917. Грузинские традиционалисты и в дальнейшем продолжали настаивать, что «абхазцы с древнейших времен, с момента появления национального самосознания на Кавказе, входили в семью картвельских народов и составляли вместе с кахетинцами, имеретинцами, мингрельцами и прочими одну грузинскую нацию. Следует твердо и определенно заявить, что абхазцы в национально–культурном отношении грузины...». См.: *Имери С.* Абхазский вопрос//«Грузия», 13 июня 1919.
8. История Грузии. XX век. / Учебное пособие. Под ред. Гурули В. Тбилиси, 2003. С. 47 (на груз. яз.).
9. *Вачнадзе Д.* Проблема Кавказа. Париж, 1933. С. 35.
10. См.: Юго-восточный союз (текст договора)//«Молот», 2 февраля 1918.
11. Текст «Декрет»–а был основан на решении ЦК СОГК от 3 декабря 1917 г., которое гласило: «В отношении Закатальского и Сухумского округов постановлено, что горское правительство, несомненно распространяет на них свою компетенцию по вопросам национально-культурного и политического характера, вопрос же о распространении теперь же полностью государственной власти горского правительства на эти округа или же временном оставлении их в сфере компетенции временного закавказского правительства...предоставить на разрешение закатальского и абхазского народных советов». (См.: Территория горского штата//«Молот», 16 декабря 1917). По утверждению грузинских историков, «Абхазский Народный Совет никогда не принимал решения о распространении государственной власти Горского правительства над территорией Абхазии. Это можно смело утверждать, хотя не сохранились протоколы Народного Совета того периода». (См.: *Гамахария Д., Чания В.* «Оккупация» Абхазии: мифы и реальность?! //«Свободная Грузия», 30 апреля 1991).
12. См.: *Басария С. П.* Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум–Кале, 1923. С. 89.
13. Центральный государственный исторический архив Грузии (ЦГИАГ). Ф. 1836. Оп. 1. Д. 19. Л. 30.
14. *Ментешашвили А., Сургуладзе А.* Только факты и документы//Литературная Грузия, 1989, N 11. С. 146.
15. *Ментешашвили А.* Из истории взаимоотношений грузинского, абхазского и осетинского народов (1918–1921 гг.). Тбилиси, 1990. С. 11. *Его же.* Исторические предпосылки современного сепаратизма в Грузии. Тбилиси, 1998. С. 16–17.
16. *Ментешашвили А.* Октябрьская революция и национально-освободительное движение в Грузии. 1917–1921. Тбилиси, 1987. С. 117.
17. Руководитель Советской Абхазии в 1921–1936 годах.
18. «Эртоба», 17 апреля 1918 (на груз. яз.).
19. *Гамахария Д., Гогия Б.* Указ. соч. С. 396.
20. См.: По Кавказу: Сухум//«Кавказское слово», 27 февраля 1918.
21. «Эртоба», 14 марта 1918 (на груз. яз.).
22. См.: *Гамахария Д., Гогия Б.* Указ. соч. С. 405. Док. N 220.
23. «Эртоба», 17 апреля 1918 (на груз. яз.).
24. См.: *Гамахария Д., Гогия Б.* Указ. соч. С. 404. Док. N 219.
25. *Матарадзе Н.И.* Страницы прошлого. Сухуми, 1957. С. 29–30, 35.

26. *Сванидзе М.* Батумская конференция и учреждение Демократической Республики Грузии (11 мая – 4 июня 1918 года)//Грузинская дипломатия 6. Тбилиси 1999. С. 184–186 (на груз. яз.).
27. История Абхазии / Учебное пособие под ред. *Лакоба С.З.* Гудаута, 1993. С. 291.
28. Об абхазских делах//«Речь», 15 ноября 1918. Абхазия//«Оризон», 25 мая 1918 (на арм. яз.).
29. *Лакоба С. З.* Абхазия после двух империй (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 13, 46, 49. *Его же.* К вопросу о Кавказской конфедерации. Абхазия и Грузия: вместе или врозь?// Грузины и абхазы: путь к примирению. М., 1998. С. 158. *Марыхуба И.* Указ. соч. С. 38.
30. *Авалов З.Д.* Независимость Грузии в международной политике 1918–1921 гг. Париж, 1924. С. 68–69.
31. *Лакоба С.З.* Абхазия... С. 49.
32. *Бакрадзе Л.* Абхазия 1918 года в документах германского МИДа//Аспекты грузино–абхазского конфликта 5. (Материалы грузино–абхазской конференции: «Преемственность культур в контексте государственного строительства». Адлер 26–28 августа 2000 года). University of California, Irvine, 2001. С. 338.
33. *Гамахария Д., Гогия Б.* Указ. соч. С. 413. Док. N 224.
34. См.: ЦГИАГ. Ф. 1861. Оп. 2. Д. 37. Л. 58. Также см.: *Ментешашвили А.* Исторические... С. 75–76. Док. N 2.
35. См.: *Ментешашвили А.* Исторические... С. 76–77. Док. N 3.
36. *Ментешашвили А.* Грузино–абхазские отношения в первой четверти XX века//Разыскания по истории Абхазии/Грузия. Тбилиси, 1999. С. 266. Также см.: *Гамахария Д. Чания В.* «Оккупация» Абхазии: мифы и реальность?!//«Свободная Грузия», 1 мая 1991.
37. Документы и материалы по внешней политике Закавказья и Грузии. Тифлис, 1919. Док. N 184.
38. Вокруг автономии Абхазии//«Ашхатавор», 26 ноября 1920 (на арм. яз.).
39. *Тарнава М.* Друзья и враги демократии Абхазии//«Социал–Демократ», 20 октября 1919. О чрезмерной роли военных в управлении Абхазии упоминают также грузинские авторы. «Даже самое грубое вмешательство военных властей в гражданскую жизнь, ограничение автономных прав Абхазии можно квалифицировать как угодно (самоуправством военных, нарушением ими договора, невыполнением уставных обязанностей, проявлением недисциплинированности, иногда даже преступлением и т. д.), но только не «оккупацией» собственной территории», – пишут они. См.: *Гамахария Д. Гогия Б.* Указ. соч. С. 82.
40. ЦГИАГ. Ф. 1861. Оп. 2. Д. 28. Л. 37.
41. Об абхазских делах//«Речь», 15 ноября 1918.
42. *Папаскири З.В.* Очерки из истории современной Абхазии. Ч. 2. Тбилиси, 2007. С. 23–24 (на груз. яз.).
43. Об автономии Абхазии//«Речь», 6 ноября 1918.
44. См.: Экспансионистская политика Османской Турции и «махаджирский» десант//*Маилян Б.В.* Проблема статуса Абхазии 1917–1921 гг. Ереван, 2009. С. 67–78 (на арм. яз.).
45. Абхазия//«Мшак», 22 августа 1918 (на арм. яз.).
46. См.: Об абхазских делах//«Речь», 15 ноября 1918.
47. *Папаскири З.В.* Указ. соч. С. 23 (на груз. яз.).
48. ЦГИАГ. Ф. 1861. Оп. 2. Д. 28. Л. 22–22об.
49. Там же. Л. 60.
50. *Джугели В.* Тяжелый крест: записки народогвардейца//«Борьба», 12 декабря 1919.
51. ЦГИАГ. Ф. 1861. Оп. 2. Д. 27. Л. 98.
52. Там же. Д. 28. Л. 22–22об.
53. *Гамахария Д.,Гогия Б.* Указ. соч. С. 86.
54. Аналогичного мнения продолжают придерживаться грузинские историки, которые пишут, что Абхазский Народный Совет был избран «недемократическим путем» и «не отражал воли большинства населения – грузин, армян, греков и других». (См.: *Гамахария Д.,Чания В.* «Оккупация» Абхазии: мифы и реальность?!//«Свободная Грузия», 2 мая 1991).
55. Стремление к искусственному сохранению ранее сложившегося абхазского боль-

шинства в тех или иных выборных органах проявилось также в период распада СССР. После известных событий 1978 года в Абхазии руководство Советского Союза негласно потворствовало политике численного превалирования абхазов, как титульной национальности, в государственных органах автономной республики. В условиях же применения нового (несоветского или «демократического») избирательного законодательства представители абхазского населения (17.8 проц./93 тыс.) в атмосфере острой межэтнической конкуренции были бы не в силах на равных соперничать с кандидатами в депутаты от других национальностей, особенно с грузинской общиной (45.7 проц./240 тыс.). В 1991 году избирательные участки на территории Абхазии были перераспределены таким образом, что электорат наиболее абхазонаселенных районов (Гудаутского и Очамчирского) получил право избирать непропорционально большее количество депутатов, чем избиратели каждого из остальных четырех районов. Эту практику грузинская сторона окрестила «апартеидной», однако в литературе закрепилось мнение о «квотном» принципе формирования Верховного Совета Абхазии. В результате, в новом, «постсоветском» парламенте Абхазии абхазы заняли 28 кресел (43 проц. от всех мандатов), грузинская община получила 26 мест, а остальные 11 мандатов в основном разделили депутаты представляющие русское (14.4 проц./75 тыс.) и армянское (14.6 проц./76 тыс.) население. (См.: *Зверев А.* Этнические конфликты на Кавказе (1988–1994 гг.)//Спорные границы на Кавказе. М., 1996. С. 47. *Гогсадзе Г.* Главные аспекты межэтнических отношений в Грузии//Этнополитические конфликты в Закавказье: их истоки и пути решения. Мериленд (США), 1997. С. 133. *Гаджиев К.С.* Геополитика Кавказа. М., 2001. С. 160. *Митяев В.Г.* Грузино-абхазский конфликт и гражданская война в Западной Грузии//Грузия: проблемы и перспективы развития. Т. 2. / Российский институт стратегических исследований. М., 2002. С. 50. *Сулицкая Т. И.* Грузино-абхазский конфликт//«Восток», 1996, N 6. С. 42. *Акаба Н.* Абхазия: после затянувшейся зимы//«Свободная Грузия», 23 мая 1992. *Гамахария Д.* Абхазия: наступит ли весна «после затянувшейся зимы». См.: указ. издание 18 июня 1992. Также см.: Абхазия: этническая карта по данным переписи 1989 года. *А. Цуциев, Н. Багапш*, 2006).

56. *Королев Г.* Письма из Абхазии//«Борьба», 3 октября 1919.
57. Местная жизнь: автономия Абхазии//«Грузия», 21 марта 1919.
58. *Деникин А. И.* Очерки русской смуты. Кн. 3 (ТТ. 4–5). М., 2005. С. 226.
59. См.: «Декларацию» социал-демократической фракции АНС (18 марта 1919 г.) // *Шамба Т.М., Непрошин А.Ш.* Абхазия: Правовые основы государственности и суверенитета. М., 2004. С. 104–105.
60. См.: Речь Н. Н. Жордания в Учредительном собрании Грузии (5 декабря 1920 года) //«Борьба», 8 декабря 1920.
61. Земская жизнь//«Борьба», 26 июня 1919.
62. Земская и городская жизнь//«Борьба», 28 декабря 1919.
63. Абхазия//«Слово», 20 августа 1920.
64. Абхазия//«Слово», 28 августа 1920.
65. См.: Борьба за победу Советской власти в Грузии. Документы и материалы (1917–1921гг.). Тбилиси, 1958. С. 453.
66. Текст «Акт»–а см.: *Ментешашвили А., Сургуладзе А.* Указ. статья. С. 155–156.
67. См.: Грузия и Абхазия: телеграмма Учредительного собрания Абхазскому народному совету в Сухум//«Кавказское слово», 26 марта 1919.
68. Абхазский вопрос//«Кавказское слово», 25 июля 1919.
69. Видный грузинский писатель, более известен под литературным псевдонимом – Лео Киачели.
70. Учредительное собрание Грузии. Запрос нац[ионал]-дем[car] о Сухумском округе// «Кавказское слово», 5 августа 1919.
71. Учредительное собрание//«Слово»,19 февраля 1920.
72. См.: Сборник правовых актов Демократической Республики Грузии. 1918–1921. Тбилиси,1990. С. 476 (на груз. яз.).
73. См.: ЦГИАГ. Ф. 1833. Оп. 2. Д. 863. Л. 93.

«...ЧТОБЫ НЕ ПЛАКАЛО БОЛЬШЕ ДИТЁ...»

Айрапетян Р. Г.

Тогда сбылось реченное через
пророка Иеремию, который говорит:
«Глас в Раме слышен, плач и рыдание,
и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих
и не хочет утешиться, ибо их нет».
От Матфея святое благовествование (Глава 2)

Тема страдания детей является одной из центральных во многих художественных произведениях и «Дневниках писателя» Ф.М. Достоевского. Если даже «детская» тема в том или ином произведении не доминирует, то зачастую развивается параллельно, вбирая все тревоги беспокойного времени, звучит столь же мощно, как и основной мотив. Причиной же страданий может стать и нищета, и безразличие или жестокость родителей («случайное семейство», отсутствие чувства родительского долга), и отказ от детей (подкидыши и «вышвырки» в воспитательных домах и колониях для малолетних преступников), и извечная проблема «отцов и детей» (деградация дворянской семьи), и многое другое.

Увлеченный почитатель теорий Сен-Симона и Шарля Фурье, Достоевский верил в их осуществимость (всемирное братство – «все люди – братья»; план будущего общества – строй «гармонии», наступление золотого века) и всё острее воспринимал противоречия буржуазного строя, «строя цивилизации», который «умеет распределять справедливо только по капиталу, соразмерно вложениям...»[1].

И предаваясь мечтам о торжестве справедливости, Достоевского, казалось, больше озабочивала участь униженных и оскорбленных, чем собственное будущее.

За день до выхода на свободу Достоевский обошел всю огороженную территорию острога; горькие мысли и тоска одолевали писателя: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж всё сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват?

То-то, кто виноват?»[2].

Герой будущего романа Иван Карамазов точно так же будет сокрушаться о нелепости страдания детей.

Дмитрий же осознает своё положение сполна лишь при виде беспомощных слез ребенка. Постигшее Дмитрия горе и пророческий сон воскресили в нем нового человека: он готов вырваться из «вертепа на свет», «жить, и любить, и страдать!» (XV, 31).

«И вот недалеко селение, виднеются избы черные-пречерные, а половина изб погорела, торчат только одни обгорелые бревна. А при выезде выстроились на дороге бабы, много баб, целый ряд, всё худые, испитые, какие-то коричневые у них лица. Вот особенно одна с краю, такая костлявая, высокого роста, кажется ей лет сорок, а может, и всего только двадцать, лицо длинное, худое, а на руках

у неё плачет ребеночек, и груди-то, должно быть, у ней такие иссохшие, и ни капли в них молока. И плачет, плачет дитя и ручки протягивает, голенькие, с кулачонками, от холоду совсем какие-то сизые» (XIV, 456).

В подготовительных материалах к «Идиоту» мы находим интересную запись:

«В романе три любви:

1. Страстно–непосредственная любовь – Рогожин.

2. Любовь из тщеславия – Ганя.

3. Любовь христианская – Князь» (IX, 220).

Затем, через много лет, в «Братьях Карамазовых» появится «ранний человеколюбец» Алеша и его брат, Иван Карамазов, который ставит под сомнение даже божескую любовь: «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был бог. Но мы-то не боги» (XIV, 216).

И наконец, старец Зосима, призывающий любить «всё создание божие» (XIV, 289). В поучениях старца весьма возвышенно говорится о любви к детям: «Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам. Горе оскорбившему младенца» (XIV, 289).

Оскорбленное дитя становится одним из ключевых понятий картины мира, построенного на неискупленных слезах.

В самом начале «Преступления и наказания» Раскольников попадает в «беднейшую комнату», которую занимает семья Мармеладовых. Это даже не угол, а проходная комната, вся на виду у обитателей квартиры Амалии Липпевехзель; в такой комнате нет и не может быть ничего сокровенного.

Через десять лет Парадоксалист Достоевского из статьи «Земля и дети» («Дневник писателя. 1876 г.») будет мечтать о том, что «родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут» (XXIII, 96).

По комнате «ходила взад и вперед» Катерина Ивановна в исступлении, «но взгляд был резок и неподвижен, и болезненное впечатление производило это чахоточное и взволнованное лицо, при последнем освещении догоравшего огарка...» (VI, 22).

Догорает жизнь Катерины Ивановны; интерес к жизни проявляется в ней весьма странным образом: она скандалит с квартирной хозяйкой, таскает за волосы мужа, избивает плачущих детей, даже если те плачут с голоду.

«Входящих она не слыхала и не заметила; казалось, она была в каком–то забытьи, не слушала и не видела. В комнате было душно, но окна она не отворила; с лестницы несло вонью, но дверь на лестницу была не затворена; из внутренних помещений, сквозь непритворенную дверь, неслись волны табачного дыма, она кашляла, но дверь не притворяла. Самая маленькая девочка, лет шести, спала на полу, как-то сидя, скорчившись и уткнув голову в диван. Мальчик, годом старше ее, весь дрожал в углу и плакал. Его, вероятно, только что прибили. Старшая девочка, лет девяти, высокенькая и тоненькая как спичка, в одной худенькой и разодранной всюду рубашке и в накинутом на голые плечи ветхом драдедамовом бурнусике, сшитом ей, вероятно, два года назад, потому что он не доходил теперь и до колен, стояла в углу подле маленького брата, обхватив его шею своею длинною, высохшею как спичка рукой. Она, кажется, унимала его, что-то шептала ему, всячески сдерживала, чтоб он как-нибудь опять не захныкал, и в то же время со страхом следила за матерью своими большими–большими темными глазами, которые казались еще больше на ее исхудавшем и испуганном личике» (VI, 22–24).

Заброшенные дети так же, как и их мать, находились в забытьи.

Поразила ли сия безрадостная картина Раскольникова? Ведь и сам Раскольников часто пребывал в подобном унынии, впадал «как бы в глубокую задумчивость», «как бы в какое-то забытьё» (VI, 6).

Будто никто никого знать не хочет. Через десять лет повествователь фантастического рассказа «Кроткая» в смятении воскликнет: «Люди на земле одни — вот беда!» (XXIV, 35).

Во спасение своих детей Катерина Ивановна ввергла в пучину греха неродную дочь. Как объясняет Мармеладов, Катерина Ивановна была «не в здравом рассудке... и при плаче детей не евших» (VI, 17), когда отправила неродную дочь на панель. Мачеха обрекает на страдания и погибель безответную Соню, получив при этом тридцать целковых.

Неужели тридцать целковых могли стать причиной трагедии или предотвратить её? Неужели цена предательства с библейских времен — всего тридцать сребреников?

И конечно, судьба неумолима: она лишилась даже той жалкой «проходной» комнаты и с детьми оказалась на улице; исчезли нелепые (собственные же) фантазии: «Все нас бросили!..» (VI, 329).

Года четыре назад Катерина Ивановна была отвергнута родными и осталась в «нищете безнадежной», «с тремя малолетними детьми в уезде далеком и зверском» (VI, 16).

Тема брошенного человека (отверженных детей) часто встречается в творчестве писателя, как скажет о себе герой рассказа «Кроткая»: «Я был выброшен всеми, выброшен и забыт, и никто-то, никто-то этого не знает!» (XXIV, 14).

В одном из четверостиший «Из Аполлодора Гностика» Ап. Н. Майкова находим строки:

Чем ночь темней — тем ярче звезды,
Чем глубже скорбь — тем ближе Бог.

Будто сия истина писана не для Катерины Ивановны: ей не до Бога. Во время недолгой исповеди и причащения умирающего Мармеладова Катерина Ивановна стала у печки на колени и детей поставила перед собой. Она молится, но мысли её обращены не к Богу: «Катерина Ивановна закусывала губы и сдерживала слезы; она тоже молилась, изредка оправляя рубашечку на ребенке и успев набросить на слишком обнаженные плечи девочки косынку, которую достала с комода, не вставая с колен и молясь» (VI, 143).

И даже перед смертью евангельское «горняя мудрствовати и горних искати» осталось для Катерины Ивановны втуне:

— Что? Священника?.. Не надо... Где у вас лишний целковый?.. На мне нет грехов!.. Бог и без того должен простить... Сам знает, как я страдала!.. А не простит, так и не надо!.. (VI, 333).

Катерина Ивановна проявляет к Богу ту же мелочную расчетливость, с какой она относилась ко всем окружающим (не её ли расчетливость сгубила Соню). Мерилом значительности человека для неё всегда было его социальное происхождение. А её пренебрежение к низам!.. Катерина Ивановна вся в хлопотах, однако её многочисленные заботы сводятся лишь к одному — накормить голодных детей. Это стало недостижимой целью... Весь кошмар, в котором протекает обездоленная жизнь Катерины Ивановны, сопровождается плачем «детей не евших». И так изо дня в день[3]. Так же трагична и жизнь детей в этом «случайном семействе».

Символична последняя сцена. Коля и Леня, дети Катерины Ивановны,

«как бы сговорившись, схватили друг друга за ручки и бросились бежать» (VI, 331). Поставлена точка в скоморошьей жизни Катерины Ивановны. Рядом с нею всем было одиноко, даже родным детям. И сама умирает в одиночестве, и от Бога отвернулась.

Пред смертью происходит окончательное возвращение в мир реальный — в мир безбожный. «Треклятая жизнь» убедила её в тщетности надежд на Бога, она скорее готова верить в счастливую случайность, чем в Бога. Теперь уже и надеяться не на что: «А куда я этих-то дену? — резко и раздражительно перебила она, указывая на малюток» (VI, 144). Но слава Богу! Есть ещё Соня, «вечная Сонечка, пока мир стоит!» (VI, 38). Ей и передает «с рук на руки...» Катерина Ивановна своих детей.

Достоевским частично опровергается общепринятая мифопоэтическая модель мира «мать—мачеха», «свой—чужой», ибо Катерина Ивановна даже своим родным детям «чужая», Соня же для всех своя: для сирот Катерины Ивановны, для Раскольникова... Совершенно чужая Раскольникову женщина («я-то что ей?») «сопровождала всё его скорбное шествие!» (VI, 406). И наконец, на каторге, когда Соня «встречалась с партией арестантов, идущих на работы, — все снимали шапки, все кланялись: «Матушка, Софья Семеновна, мать ты наша, нежная, болезная!» — говорили эти грубые, клейменые каторжные этому маленькому и худенькому созданию» (VI, 419). Вот в этом «маленьком», «худеньком», ранимом создании и раскрывается образ божий. Столь трепетное отношение проявляет автор лишь к детям и к детски беспомощным персонажам. Соня не просто ребенок, она, как выразился бы Зосима, «яко ангел». Мармеладов, рассказывая о Соне, говорит: «... безответная она, и голосок у ней такой кроткий <...> белокуренькая, личико всегда бледненькое, худенькое...» (VI, 17). И лицо Сонино ангельское, и взгляд без укоризны, и характер кроткий.

Соня вынесла отцу непотребному на похмелье последние тридцать копеек, не сказав ни слова, чем и разбередила душу Мармеладова: «Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела <...> Так не на земле, а там <...> о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют! А это больней—с, больней—с, когда не укоряют!.. (VI, 20).

Вспомним «о смешной соломенной круглой шляпке с ярким огненного цвета пером», «надетой мальчишески набекрень...». Сонино перо на шляпе, по меткому определению В. Шкловского, «как бы обратилось в перо ангела».

«Безответная» Соня, совсем ещё ребёнок, «мачехе злой и чахоточной», «детям чужим и малолетним себя предала» (VI, 21). А уж в какую каторгу превратилась жизнь Сони, получившей желтый билет по принуждению. И все же именно Соня, ещё почти не окрепший ребенок, становится надеждой и опорой для многих. Дуня «смотрела на Соню даже с каким-то благоговением». «Дуня из этого свидания, по крайней мере, вынесла одно утешение, что брат будет не один: к ней, Соне, к первой пришел он со своею исповедью; в ней искал он человека, когда ему понадобился человек; она же и пойдет за ним, куда пошлет судьба. Она и не спрашивала, но знала, что это будет так» (VI, 402).

Но всё в этом мире пришло в противоречие, и прежде чем совершится одно богоугодное деяние, десяток испытаний выпадут на долю самой Сони... О них и говорит Раскольников: Катерина Ивановна «в чахотке, в злой», может умереть («Да ведь это ж лучше, коль умрет»), Соня «ещё при Катерине Ивановне» может заболеть, и её «в больницу свезут», тогда дети «всею гурьбой» на улицу пойдут, а может, с Полечкой «то же самое будет» (VI, 245—246).

Подобные мысли и саму Соню не раз терзали. И на все эти муки у Сони

лишь один ответ: «Бог, бог такого ужаса не допустит!..» Следует фраза, брошенная Раскольниковым в порыве безверия: «Других допускает же». А затем «с каким-то даже злорадством» добавил: «Да, может, и бога-то совсем нет» (VI, 246). Герой же лебединой песни писателя Иван Карамазов заявляет: «Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять» (XIV, 214). В этом высказывании Ивана Достоевский видит крайнее богохульство и «зерна идеи разрушения» (об этом он пишет в письме к Н. А. Любимову от 10 мая 1879 года). Далее писатель в указанном письме отмечает: «Эти убеждения есть именно то, что я признаю синтезом современного русского анархизма. Отрицание не бога, а смысла его создания... Мой герой берет тему, по-моему, неотразимую: бессмыслицу страдания детей и выводит из неё абсурд всей исторической действительности» (XXX, книга I, 63).

Раскольников также уверен, что беды, которые сыплются на Мармеладовых, самым невероятным способом отразятся на судьбах детей этой семейки.

Иван не ограничивает свои претензии Богу, как Раскольников, двумя-тремя примерами. У него «очень, очень много собрано о русских детках» (XIV, 220).

«У нас историческое, непосредственное и ближайшее наслаждение истязанием битья», − говорит Иван Алеше. Секут в образованной семье «младенца семи лет», секут прутьями «с сучками», чтобы «садче» было. Дело доходит до суда, «нанимается адвокат», «аблакат − нанятая совесть», и присяжные оправдывают родителей. В другой интеллигентной семье пятилетнюю девочку родители «били, секли, пинали» ногами, «в мороз запирали её на всю ночь в отхожее место», «... обмазывали ей всё лицо её калом и заставляли её есть этот кал». И все это из-за того, «что она не просилась ночью (как будто пятилетний ребенок, спящий своим ангельским крепким сном, ещё может в эти лета научиться проситься)...» (XIV, 220).

А генерал, затравивший «в глазах матери» обезумевшего от страха ребенка, раздетого донага, − «и псы растерзали ребенка в клочки!» (XIV, 221).

«Вошли в коллекцию» Ивана и турки, любители изощренных форм жестокости. Приводится им и пространная история незаконнорожденного Ришара, родители которого «подарили» его «каким-то горным швейцарским пастухам». Ришар был отторгнут от человеческого общества, рос как дикий зверь, Бог будто отвернулся от Ришара. И лишь перед казнью осужденного за убийство Ришара вся «благочестивая» Женева ринулась к нему в тюрьму: «Ты брат наш, на тебя сошла благодать!». А сам Ришар только плачет в умилении: «Да, на меня сошла благодать! Прежде я всё детство и юность мою рад был корму свиней, а теперь сошла и на меня благодать, умираю во господе!» (XIV, 219).

Неприятие мира, созданного Богом, это и есть неприятие самого Творца (хотя Иван в этом и не признается). Но как бы то ни было, абсурдность страданий ни в чем неповинных детей волновала не только Достоевского и его героя. Пресса 70-х годов изобиловала отчетами о судебных процессах над родителями, обвинявшимися в истязании своих детей.

Высылая главы «Братьев Карамазовых» для майской книги «Русского вестника», Достоевский в вышеупомянутом письме просит Любимова не смягчать тон повествования, ибо «все анекдоты о детях случились, были, напечатаны в газетах, и я могу указать где, ничего не выдумано мною... Нельзя смягчать, Николай Алексеевич, это было бы слишком, слишком грустно! Не для 10-летних же детей мы пишем» (XXX, кн. I, 64).

Достоевский обладал исключительной способностью: знакомясь с публикациями на страницах периодических изданий, он умел выделять «характерные яв-

ления», типичные примеры жестокости, падения нравов, поклонения денежному мешку — всё что, к великому сожалению писателя, становилось нормой жизни.

В каждом высказывании Достоевского-писателя и Достоевского-публициста — точная характеристика того или иного заметного факта общественной жизни, проводится сопоставительный анализ.

Приведем в качестве примера отрывок из «Дневника писателя за 1877 г.»: «О, конечно, человек всегда и во все времена боготворил матерьялизм и наклонен был видеть и понимать свободу лишь в обеспечении себя накопленными изо всех сил и запасенными всеми средствами деньгами. Но никогда эти стремления не возводились так откровенно и так поучительно в высший принцип, как в нашем девятнадцатом веке. «Всяк за себя и только за себя и всякое общение между людьми единственно для себя» — вот нравственный принцип большинства теперешних людей, и даже не дурных людей, а, напротив, трудящихся, не убивающих, не ворующих. А безжалостность к низшим массам, а падение братства, а эксплуатация богатыми бедных, — о, конечно, все это было и прежде и всегда, но — но не возводилось же на степень высшей правды и науки, но осуждалось же христианством, а теперь, напротив, возводится в добродетель» (XXV, 84–85).

Более того, уже и в судах готовы возвести в добродетель любой порок; причиной же большей части преступлений многие считают жестокие социальные условия, то есть «среду». (Полемику со сторонниками теории «среды», намеченную ещё в романе «Преступление и наказание», Достоевский продолжил в «Дневнике писателя. 1873» в статье «Среда»). Достоевский получал большое количество писем, в которых корреспондентов опять-таки нередко интересовало мнение писателя о нашумевших судебных делах. Он охотно цитировал в своих статьях наиболее образные выражения, а иногда приводил из писем в качестве примеров целые пространные отрывки.

Так, I глава майского номера «Дневника писателя за 1876 год», которая полностью посвящена делу Каировой, начинается с письма корреспондента («с соблюдением, конечно, полнейшего анонима»).

В 1876 году как столичная, так и провинциальная пресса очень много писала о преступлении Каировой, несколько раз полоснувшей бритвой по горлу законной жены своего любовника. К счастью, рана не нанесла тяжкого вреда здоровью соперницы. После многомесячного разбирательства суд оправдал Каирову.

У автора письма вызвали чувство «глубочайшего омерзения» как сама Каирова, так и вынесенный оправдательный приговор (вердикт присяжных был зачитан под аплодисменты взбалмошных дам). Кстати, Достоевский приводит слова своего корреспондента о том, как формировался характер Каировой: « ...Мать во время беременности вдалась в пьянство, отец был пьяница, родной брат от пьянства потерял рассудок и застрелился, двоюродный брат зарезал свою жену, мать отца была сумасшедшая, — и вот из этой-то культуры вышла личность деспотическая и необузданная в своих утробных пожеланиях» (XXIII, 5).

Видимо, Достоевский всецело согласен со своим корреспондентом, иначе писатель проявил бы определенную сдержанность при цитировании его письма и не стал бы знакомить нас с подробностями родословной Каировой.

Как часто мы находим в статьях Достоевского, посвященных безрадостному детству в «случайных семьях», риторические предложения, полные печали и скорби. Писатель сокрушен тяжелыми мыслями, когда пишет в статье «Геркулесовы столпы» («Дневник писателя. 1876 г.»): «А знаете ли вы, что такое оскорбить ребенка? Сердца их полны любовью невинною, почти бессознательною, а такие удары вызывают в них горестное удивление и слезы, которые видит и

сочтет бог. Ведь их рассудок никогда не в силах понять всей вины их. Видали ли вы или слыхали ли о мучимых маленьких детях, ну хоть о сиротках в иных чужих злых семьях? Видали ли вы, когда ребенок забьется в угол, чтоб его не видали, и плачет там, ломая ручки (да, ломая руки, я это сам видел) – и ударяя себя крошечным кулачонком в грудь, не зная сам, что он делает, не понимая хорошо ни вины своей, ни за что его мучают, но слишком чувствуя, что его не любят» (XXII, 69).

И конечно, писатель понимает, что через минуту ребенок «побежит играть с мальчиками в разбойники», но оскорбление «нравственное», «сердечное» останется на всю жизнь. А как сложится судьба этого ребенка?..

Будучи противником теории «среды», Достоевский, однако, был убежден, что ребенок, лишенный семейного тепла или, не дай Бог, терпящий побои, может взрастить в душе своей гибельные, злонамеренные чувства. Более того, Достоевский в статье «По поводу дела Кронеберга» («Дневник писателя. 1876 г.») пишет о том, что даже судьи, ставшие на защиту девочки, которую «мучили, истязали» родители, «чуть не сделали её навеки несчастною; даже, может быть, уже сделали!» (XXII, 51). И писатель дает тому самое простое объяснение: «Но ведь какой–то след непременно останется, на всю жизнь, поймите вы это! И не только в душе её останется, но, может быть, отразится и в судьбе её. Что-то уж прикоснулось к ней теперь, на этом суде, гадкое, нехорошее, навеки и оставило след» (XXII, 51).

В 1862 году в «Предисловии к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» Достоевский писал: «Его мысль есть основная мысль всего искусства девятнадцатого столетия... Это мысль христианская и высоконравственная; формула ее – восстановление погибшего человека...» (XX, 28). Восстановить погибшего человека – прежде всего восстановить в нем образ человеческий.

Так, в «Записной тетради 1875 – 1876 гг.» мы находим интересную пометку: «Образить» – словцо народное: дать образ, восстановить в человеке образ человеческий» (XXIV, 126). Конечно, само понятие «человеческий образ» у Достоевского всегда тождественно с понятием «божий образ»; в рамках понятийной системы Достоевского наблюдается некая эквивалентность слов и словосочетаний: дитяти (детского лица), ангельского личика, человеческого образа и божьего образа.

Вернемся снова к февральскому номеру «Дневника писателя. 1876 г.», в котором писатель передает историю незаконнорожденной семилетней девочки. Отец девочки, некий Кронеберг, в годы учебы в Варшаве познакомился с одной дамой, с которой вскоре расстался. Через некоторое время Кронеберг снова возвращается в Варшаву и, встретив ту даму, узнает, «что у него есть ребенок и находится теперь в Женеве». Она, дабы скрыть свой грешок, тогда, перед родами, съездила в Женеву, родила дочь и «оставила у крестьян за денежное вознаграждение» (XXII, 59). Конечно, следует считать, что бросила своего ребенка.

Кронеберг забирает свою дочь у крестьян и отдает на воспитание какому-то женевскому пастору. Так проходит ещё три года; в начале 1875 года Кронеберг снова съездил в Женеву, забрал свою дочь и привёз в Петербург. За несколько месяцев до этого Кронеберг также привозит в Петербург некую девицу Жезинг, с которой познакомился в Париже.

Отметим, что девочку приучили целовать руку Жезинг «и называть её maman». И вот в этой идиллической семье (по крайней мере адвокат пытался убедить в этом суд и присяжных) систематически избивали девочку семи лет,

по каждому пустячному поводу. На этот же раз её стали сечь из-за того, что она взяла чернослив из сундука Жезинг. Как указано в деле, эта дама проявила сердобольность: увидев «шпицрутены», она «попросила (хотя и неуспешно), перед самым сечением, отломить один опасный сучок». И ребенка избили до полусмерти... И ещё долго продолжал бы отец сечь её, если бы не вмешательство дворничихи Ульяны Бибиной. Девочка в тот вечер кричала уж слишком странно, и Бибина, «опасаясь, что девочку засекут», «подбежала к окну Кронеберга и закричала, чтоб ребенка перестали сечь, а не то она пошлет за полицией; тогда сеченье и крики прекратились...» (XXII, 62).

Писатель поражен образной заключительной фразой «тогда сеченье и крики прекратились...», поэтому этот абзац из обвинения он приводит без изменения. Не избиение, а «сеченье...». Не случайно всё выражение автором выделено курсивом.

В самом начале первой же статьи (в «Дневнике» шесть статей, посвященных делу Кронеберга) Достоевский отмечает: «Известно тоже, что отец после наказания сам почти упал в обморок» (XXII, 50).

Все статьи, относящиеся к делу Кронеберга, полемечны, в них множество вопросов, автор достаточо подробно знакомит читателя как с самим делом, так с его предысторией. Ввиду всего перечисленного статьи порою носят поучительно-дидактический характер.

Так, Достоевский вспоминает, какое впечатление произвело на него первое знакомство с отчетом о начале дела в «Голосе». Это случилось в 10 часов вечера (до этого писатель весь день был в типографии), и писатель решил во что бы то ни стало узнать о ходе дела; в 11 часов вечера он едет к своему знакомому, который был в суде, от него и узнал Достоевский, что подсудимого оправдали. «Я был в негодовании на суд, на присяжных, на адвоката», – пишет Достоевский. Но по прошествии трех недель, когда негодование понемногу спало, писатель признается, что «во многом переменил мнение». Он даже нашел некоторое утешение в том, что девочку не разлучили с отцом, – иначе что стало бы с несчастной крошкой... «Я очень рад, что судившегося отца могу уже не принимать за злодея, за любителя детских мучений (такие типы бывают), и что тут всего только «нервы», и что он только «худой педагог», по выражению его же защитника» (XXII, 51).

И писатель (согласно своей же реплике) решил будто бы показать всего лишь то фальшивое положение, в каком может оказаться «иной известный, талантливый и частный (так в тексте. – А. Р.) человек, единственно лишь фальшью первоначальной постановки самого дела» (XXII, 51).

При этом Достоевский видит фальшь во всем: и в самом судебном процессе (если бы отца сослали в Сибирь, что стало бы с девочкой...), и в действиях известного адвоката Спасовича («адвокат – нанятая совесть», «обреченный на бессовестность человек»), и в поведении отца на суде (признался во всем, но не раскаялся), и даже в ответах самой девочки, которая после определенных внушений оговаривала себя: «Я воровка, лгунья».

Фальшь до того была очевидной («тут столько оказалось фальши со всех сторон»), что полемика или попытка доказать что-то по канонам логики становятся невозможными. Писателю остается взывать к совести всех участников этого судилища над беззащитным ребенком, которого судьи не сумели даже защитить от клеветы адвоката подсудимого.

«Вместо дитяти семи лет, вместо ангела» перед судом явилась «девочка “шустрая”, девочка хитрая... лгунья, воровка, неопрятная и с скверным затаен-

ным пороком. Вся штука в том, чтобы как-нибудь уничтожить вашу к ней симпатию. Уж такова человеческая природа: кого вы невзлюбите, к кому почувствуете отвращение, того и не пожалеете; а сострадания-то вашего г-н Спасович и боится пуще всего: не то вы, может быть, пожалев её, обвините отца. Вот ведь фальшь-то положения!» (XXII, 60–61).

Девочка после суда осталась при отце, не лишилась семьи (пусть даже «случайной»), однако она так же отвергнута всеми, так же несчастна, как дети Катерины Ивановны, как Соня, с той лишь разницей, что она не удостоилась (и даже в суде!) ни сострадания, ни жалости.

Вспомним слова религиозного философа С. Л. Франка: «Перед лицом морализирующего общественного мнения Достоевский – призванный адвокат своих падших, злых, слепых, буйствующих и бунтующих героев»[4]. (Обратите внимание: «...адвокат своих падших... героев»). Видимо, поэтому у читателя может сложиться впечатление, что все статьи о деле Кронеберга Достоевским написаны с одной целью – вызвать жалость к беззащитному созданию.

Во время пьяной исповеди в трактире Мармеладов сокрушается: «А между тем... о, если б она (Катерина Ивановна. – А. Р.) пожалела меня! Милостивый государь, милостивый государь, ведь надобно же, чтоб у всякого человека было хоть одно такое место, где бы и его пожалели! А Катерина Ивановна дама хотя и великодушная, но несправедливая...» (VI, 14–15).

Мармеладов и свою склонность к пьянству объясняет желанием испытать на себе жалость и сострадание: «Для того и пью, что в питии сем сострадания и чувства ищу. Не веселья, а единой скорби ищу...» (VI. 15). И наконец: «Ну, кто же такого, как я, пожалеет? ась? Жаль вам теперь меня, сударь, аль нет? Говорите, сударь, жаль али нет?..» (VI, 20).

Однако как бы Мармеладов ни бичевал себя, он всё-таки надеется хотя бы на всепрощение и жалость Всевышнего: «Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его!.. а пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, он единый, он и судия» (VI, 20–21).

Как часто действия героев Достоевского обусловлены жалостью к кому–то. Мармеладов из жалости женится на Катерине Ивановне («руку свою предложил, ибо не мог смотреть на такое страдание»); Соня из жалости к детям Катерины Ивановны «по желтому билету» живет, она же из сострадания к Раскольникову последовала за ним на каторгу; Дуня из жалости к брату попала в кабалу (Свидригайлов «давно уже возымел к Дуне страсть»), но она раньше шести недель не могла уйти из этого дома «не только по причине денежного долга, но и щадя Марфу Петровну...» (VI, 28).

Чувство жалости для героев Достоевского столь же возвышенно, сколь и чувство любви, ибо мир во зле и беспросветном страдании пребывает.

Не потому ли Пульхерия Александровна вдруг, сменив тон письма, признается сыну: «По крайней мере она (Марфа Петровна. – А. Р.) вполне восстановила честь Дунечки, и вся гнусность этого дела легла неизгладимым позором на её мужа, как на главного виновника, так что мне его даже и жаль; слишком уже строго поступили с этим сумасбродом» (VI, 30). Жалость Пульхерии Александровны к Свидригайлову может восприниматься как нелепость, но читатель не может сомневаться в искренности её чувств.

Но вернемся к делу Кронеберга... Адвокат Спасович находит объяснение всему и готов оправдать любую дикую выходку подсудимого.

Синяки на локтях – это ничего, это оттого, что девочку при наказании «держали за руки».

Темно-багровые пятна и полосы на спине – это тоже ничего, ведь они же опасности для жизни не представляют: не было же рассечений кожи.

Или же чего стоит признание отца (подсудимого): «... сек долго, вне себя, бессознательно, как попало». Подсудимый не помнит, «сломались ли розги при этом последнем сечении», но помнит, «что, когда он начал сечь девочку, они были длиннее» (XXII, 66).

Имея подобное признание отца в обвинительном акте, Спасович ни в чем не хочет уступать: «Отец судится; за что же? За злоупотребление властью; спрашивается, где же предел этой власти? Кто определит, сколько может ударов и в каких случаях нанести отец, не повреждая при этом наказании организма дитяти?» (XXII, 67).

Достоевскому будто стало всё равно, оправдают или накажут виновного в истязании ребёнка (им овладело чувство опустошенности): «О, оправдайте поскорее вашего клиента, г–н защитник, хотя бы для того только, чтоб поскорее опустить занавес и избавить нас от этого зрелища. Но оставьте нам, по крайней мере, хоть жалость нашу к этому младенцу; не судите его с таким серьезным видом, как будто сами верите в его виновность. Эта жалость – драгоценность наша, и искоренять её из общества страшно. Когда общество перестанет жалеть слабых и угнетенных, тогда ему же самому станет плохо: оно очерствеет и засохнет, станет развратно и бесплодно... (XXII, 71).

Известно отвратное отношение Достоевского ко всем адвокатам: все они изворотливы, плутоваты «даже в своей невинности», жадны до славы и денег. Не стал исключением и талантливый адвокат Спасович: защищая и спасая своего клиента, он «вырвал с корнем из сердец своих слушателей даже самую жалость» к ребенку (XXII, 57).

Другой защитник, некий Утин (статья «Г-н защитник и Каирова»), увлекшись «условно-либеральной гуманностью», напустил в свою речь трескучие фразы, представил «пошлую интригу» (попытку зарезать бритвой законную жену своего любовника) в сентиментально-романтическом ореоле. Указанная статья проникнута сарказмом, но сарказм направлен не против адвоката Утина; едко-насмешливый тон служит лишь одной цели – предостеречь общество от всего наносного, случайного. Иначе так и будем аплодировать нелепым речам Утиных, которые горазды представить разврат как нечто возвышенное, а попытку совершить убийство – как благородный поступок страстной натуры. А сколько лиризма привнёс адвокат в свою речь! А какие метафоры! Не забыл он и про «встрепенувшихся львиц, у которых отнимают детенышей» (XXIII, 12).

Не могла ведь Каирова просто уступить своего любовника, ибо, по мнению адвоката Утина, «нужно быть камнем, нужно, чтоб у неё не было сердца» (XXIII, 15).

Насколько речь адвоката богата стилистическими уловками, настолько просты выводы Достоевского: «... он (защитник. – А. Р.) почти похвалил преступление...» (XXIII, 8).

В «Записях к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг.» (в «Записной тетради 1876–1877 гг.») мы находим следующую пометку: «Народ развратен; но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и в уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтоб народ пришел у нас учиться (XXIV, 198).

Но русский либерал, «культурясь в Европе» (XXIV, 203), «не возлагал на народ надежд обновляющих» (XXIV, 204). Призывы Достоевского преклониться перед народной правдой имеют под собой реальную основу: образованные слои

населения России, по мнению писателя, давно уже перестали отличать добро от зла, ибо окончательно оторвались от родной почвы (тому доказательством могут служить речи горе-защитников — Спасовича и Утина).

Вот и пытается Спасович одним махом очернить двух свидетельниц: Аграфену Титову — бывшую горничную Кронеберга и Ульяну Бибину — дворничиху...

Через несколько месяцев девочка выдумала, скорее ей внушили, что она хотела взять деньги из сундука для горничной. Спасович тут же ухватился за эти слова и сделал умопомрачительный вывод (не имея каких-либо доказательств): «... ту порчу, которая вкралась в девочку, надо отнести на счёт людей, к ней приближенных» (XXII, 63).

Конечно, весьма странно, что девочка, говорящая только по-французски, сблизилась с прислугой, с простыми русскими женщинами из низов, а не с родным отцом или француженкой Жезинг. Разумеется, прислуга полюбила девочку из чувства жалости (ведь и понимать-то девочку они не могли).

Вот одна из этих женщин и пошла жаловаться на Кронеберга, истязающего свою дочь, «захватив с собой пук розог, которыми секли девочку, и окровавленное бельё» (XXII, 62). При этом писатель напоминает нам о том отвращении, которое питает простонародье к судам и тяжбе, однако они, зная, что, кроме неприятностей, ничего не будут иметь, пошли «тягаться» «за чужого, за ребенка».

Отец девочки пропадал весь день на работе, а вернувшись вечером и узнав о какой-нибудь шалости ребенка, «сёк и бил его по лицу» (XXII, 61). Этот факт не отрицал и сам Спасович. Приведем слова из показания Аграфены Титовой, которые поразили Достоевского своим простодушием и глубиной чувств: «Теперь девочка всё сидит одна и ни с кем не говорит» (XXII, 61). Слова эти сказаны не просто понимающей чужую боль женщиной, перед нами человек, которого не коснулись новые веяния современной цивилизации. «В этих словах не только слышится глубокая симпатия, но и виден тонкий взгляд наблюдательницы, взгляд с внутренним мучением на страдания оскорбляемого крошечного создания божия» (XXII, 61—62).

Итак, «сеченье» по лицу, тоска и страдания девочки («всё сидит одна»), оскорбленное дитя — божие создание и любовь «из жалости... к дитяти, которая так свойственна нашему простому народу» (XXII, 62). Следовало бы включить в этот семантический ряд словосочетание «брызнувшая кровь из носу»[5]. Защитник пытается убедить, что брызнувшая из носу кровь ничего не значит, ибо на лице не было рассечения кожи. Кажется, уловкам Спасовича не будет конца. Ведь утверждает же он, что в исключительных случаях отец вправе применять более строгие меры к своему ребенку, да и кто может отличить «обыкновенное наказание» от более строгого. И где предел власти отца?

Даже трудно определить, что более достойно удивления: мнимая наивность Спасовича или его желание во что бы то ни стало оградить от неприятностей своего клиента.

Интонация статьи неожиданным образом меняется: исчезают увещания, появляется множество императивных, не допускающих каких—либо возражений, конструкций: «Если вы не знаете, то я вам скажу, где этот предел! Предел этой власти в том, что нельзя семилетнюю крошку, безответственную вполне... нельзя, говорю я, это создание, имеющее ангельский лик, несравненно чистейшее и безгрешнейшее, чем мы с вами, г-н Спасович, чем мы с вами и чем все бывшие в зале суда, судившие и осуждавшие эту девочку, — нельзя, говорю я, драть её девятью рябиновыми “шпицрутенами”, и драть четверть часа, не слушая её криков: «папа, папа!», от которых почти обезумела и пришла в исступление простая, деревенс-

кая баба, дворничиха, – нельзя, наконец, по собстенному сознанию говорить, что “сек долго, вне себя, бессознательно, как попало!” – нельзя быть вне себя, потому что есть предел всякому гневу и даже на семилетнего безответственного младенца за ягодку чернослива и за сломанную вязальную иголку!» (XXII, 67–68).

Безгранично возмущение Достоевского – он осаживает защитника, потерявшего чувство меры. Видимо, впервые Достоевский прибегает к силе своего авторитета; в небольшом абзаце писатель неоднократно повторяет «нельзя», «нельзя, говорю я». Вместе с тем, обращаясь к Спасовичу, писатель употребляет глагол «утверждаете», что означает – «настойчиво доказываете»: «Вы же утверждаете, напротив, что битьё по лицу, в кровь, от отца – и справедливо и не обидно». Или: «Вы утверждаете, что удары по лицу от отца не обидны. Да, для семилетней крошки, пожалуй, и безобидны, а оскорбление? Об оскорблении нравственном, сердечном вы ничего во всей вашей речи не упомянули, г-н защитник; вы всё время говорили только об одной физической боли. Да и за что били её по лицу? Где поводы к такому ужасному гневу?» (XXII, 69).

Тот вздор, что несет защитник, нуждается в дополнительном словесном обрамлении, которое опять-таки становится шелухой, обременяющей ход мысли Спасовича, если, конечно, мысль имеется!)[6].

Итак, кровь и «ангельский лик...». Для Достоевского детские лица – это лики святых, и поэтому не может мириться писатель с тем, что девочку били по лицу, и не столь важно, кровь от сильного удара или оттого, что у девочки в носу «был какой-то струп». «Сеченье» по лицу – это поругание святыни. Одно только появление детей «между нами» очеловечивает наши души. «А потому мы их должны уважать и подходить к ним с уважением к их лику ангельскому...» – таков итог размышлений великого гуманиста. И как истинный гуманист, Достоевский не любит нравоучений, он лишь знакомит читателя со своим умозрением: «Созидается же семья неустанным трудом любви» (XXII, 70). А если ребенок с первой же минуты жизни бывает лишен даже самой малой родительской заботы?

О любви в некоторых семьях и говорить не приходится. Достоевский приводит примеры и более жестокого обращения с детьми, чем в доме Кронеберга. Вон мачеха швырнула из окна четвертого этажа девочку шести лет, которая чудом уцелела; а другая мачеха, чтобы угомонить «кричавшего от какой–то боли» ребенка, подставила ручку младенца под кран кипящего самовара и обварила её.

Достоевский не знает, осудили ли этих женщин: «...да и судили ли, полно?» (XXIII, 21).

А сколько по всей Руси таких обездоленных, покалеченных и, наконец, брошенных детей...

Когда шел судебный процесс над Каировой, Достоевский посетил Воспитательный дом. Как известно, история Каировой вызвала в писателе целый ворох тягостных мыслей (а за два месяца до этого им были напечатаны статьи о деле Кронеберга). Трибуны новых судов, по меткому определению Достоевского, – «это решительно нравственная школа для нашего общества и народа» (XXIII, 19); вот почему та фальшь, которая укоренилась в судах и на которую неоднократно указывал писатель, снова и снова становится темой для споров. «Ложь и фальшь, вот что со всех сторон, и вот что иногда несносно!» – так начинается статья «Нечто об одном здании. Соответственные мысли», посвященная Воспитательному дому («Дневник писателя. 1876 г.»). Следует отметить, что всё увиденное в приюте приятно удивило писателя. В Воспитательном доме царили чистота и порядок. Ухоженные дети, добрые надзирательницы, весьма низкая смертность детей, ниже, чем в семействах, «на воле». И Достоевский решает

поездить по деревням, в которых у чухонок содержатся такие же сироты или брошенные дети. Писатель даже рад за этих детей, «что попали сюда в это здание» (XXIII, 21). Тем не менее дети в приюте очень рано начинают понимать, «что они всех хуже», в этом Достоевский уверен, «и живут совсем не по праву, а лишь, так сказать, из гуманности» (XXIII, 22). И писатель в качестве возмещения морального ущерба предлагает принять их как «государственных детей», то есть государство должно брать на себя все затраты по их содержанию и образованию, вплоть до высшего образования («провесть через университеты»), и даже «приискать им места» (XXIII, 22). Он пытается решить проблему государственной важности, ибо видит в этих детях не изгоев, а будущих полноправных граждан страны, которые, повзрослев, лишь при таком отношении не станут мстить обществу за пережитое в детстве отчуждение. Получив подобающее образование, они выйдут «из этого «здания»» с благими чувствами: «с жаждой почтенности, родоначальности, с жаждой семейства; идеал их будет завести своё гнездо, начать имя, приобрести значение, взвести деток, возлюбить их, а при воспитании их отнюдь, отнюдь не прибегать к «зданию», или к помощи на казенный счёт. И вообще, первым правилом будет даже забыть дорогу к этому зданию, имя его. Напротив, этот новый родоначальник будет счастлив, если проведет своих деток через университет, на свой собственный счёт» (XXIII, 23).

Ещё раз напомним: хотя эти строки писались 130 лет назад, однако веские доводы писателя в пользу «государственного» воспитания сирот остались в мечтах. В настоящее время на территории одной только России насчитываются миллионы беспризорных детей, а те, которые живут в детских домах, живут лишь одной мечтой – уйти куда глаза глядят.

В следующей статье «Одна несоответственная идея», помещенной в том же майском номере «Дневника писателя за 1876 г.», писатель приводит отрывки из письма одной самоубийцы. Сколько «цинического неверия» в этом письме! И как всегда, Достоевский в минуту сомнений черпает жизненные силы у народа.

В «Записных тетрадях 1875–1877 гг.» Достоевский дает исключительно точную оценку народу: «Народ – не все извозчики» (XXIV, 111). Писатель неоднократно возвращается к нравам, поступкам, действиям, укладу жизни, характеру, душевным свойствам людей из простого народа – ни один нюанс не остается вне поля зрения Достоевского-публициста. Но наивысшей оценкой народа следует считать слова, в которых звучит непоколебимая уверенность Достоевского в возвышенности выбранной темы: «Вы недостойны говорить о народе, – вы в нем ничего не понимаете. Вы не жили с ним, а я с ним жил» (XXIV, 181). (Имеется в виду жизнь среди каторжников). Воистину лишь человек, исполненный чувством христианского всепрощения, мог увидеть в жителях Мертвого дома представителей русского народа и поставить их вровень с собою; и через некоторое время в тех же «Записных тетрадях 1875–1877гг.» Достоевский воскликнет: «Не презирайте веру народа!» (XXIV, 192).

В этой же статье Достоевский рассказывает об эпизоде, который поразил его. В приюте он увидел, как кормилица, эта грубая баба, «это «нанятое молоко» вдруг поцеловала ребенка, – этого-то ребенка, «вышвырка-то»!» (XXIII, 26). Неоднократно писатель винил интеллигенцию в неумении разглядеть истинное лицо русского человека из простонародья. Вот и теперь... Писатель как бы обращается ко всем, кто сомневается в великой обновляющей силе, которая таится в народе: «За деньги, что ли, они их любят? их нанимают, чтоб ребят кормить, и не требуют, чтоб целовали» (XXIII, 26). А чухонки, в семьях которых временно живут сироты, «до того привыкают к своим выкормкам», что, сдав ребенка

снова в приют, ещё не раз приходят из далеких деревень повидаться со своими питомцами, приносят им гостинцев деревенских, плачут, обнимают и целуют их. А интеллигенция не знает истоков этой «живой жизни», и не потому ли её пугает вся та наносная грязь, весь тот разврат и дикость, которые время от времени проявляются в русском человеке.

Сам же Достоевский после посещения Воспитательного дома признается: «Я вовсе не знаю жизнеописания г-жи Каировой... но весь этот роман её и всё это красноречивое изложение её страстей на суде как-то решительно потеряли для меня всякую силу и убили во мне всякую к себе симпатию, как только я вышел из этого здания» (XXIII, 27).

Никчемность характера и намерений Каировой отнюдь не сопоставимы с теми возвышенными и недовысказанными чувствами, которые овладели Достоевским после посещения Воспитательного дома. А пока что Достоевский мыслями переносится в будущее и воочию представляет себе, какими вырастут эти дети, живущие «не по праву, а лишь, так сказать, из гуманности...». Мы уверены, однако, что лучшие чаяния великого провидца сбудутся, ибо ещё в «Записках из Мертвого дома» он писал: «Я первый готов свидетельствовать, что и в самой необразованной, в самой придавленной среде между этими страдальцами встречал черты самого утонченного развития душевного» (IV, 197). Да простит меня гений Достоевского, что смею сравнивать Воспитательный дом с Мертвым домом.

1. *Шарль Фурье.* Избранные сочинения в 3-х томах. Т. III. М., 1954. С. 335.
2. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. IV. Л., 1972–1990. С. 231. В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с обозначением тома римской цифрой, а страницы – арабской.
3. Участь Катерины Ивановны стала символом безысходности. Так, Марина Цветаева в письме к Ю. П. Иваску от 12 мая 1934 г. пишет: «Достоевский мне в жизни как-то не понадобился, обошлась, но узнаю себя и в Белых Ночах (разве Вы не видите, что все Белые Ночи его мечта, что никакой Вареньки не было, т. е. была – и прошла (мимо), а он этим мимо – жил) и, главное, запомните, – в Катерине Ивановне с шалью и голыми детьми, на французском диалекте. Это я – дома, и в быту, и с детьми, и в Советской России и в эмиграции, я в той достоверной посудной и мыльной луже, которая есть моя жизнь с 1917 г. и из которой – сужу и грожу» (*Цветаева М.* Собрание сочинений в 7-ми томах. Т. 7. Письма. М., 1995. С. 387).
4. *Франк С. Л.* Достоевский и кризис гуманизма. // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 395.
5. Кровь в произведениях Достоевского становится предвестником смерти: кровь старухи процентщицы и её сестры Лизаветы; доктор «отстегнул всю смоченную кровью рубашку» на груди Мармеладова; кровь, хлынувшая из груди Катерины Ивановны горлом, кровь Настасьи Филипповны, Федора Павловича... И наконец, попытка Катерины Ивановны спеть перед смертью романс на слова Лермонтова, в котором герою снится собственная смерть («По капле кровь точилася моя»), но его смерть снится и любимой женщине («И кровь лилась хладеющей струей»).

6 Не с этого ли защитника списан образ адвоката из «Братьев Карамазовых», «прелюбодея мысли» Фетюковича, нелепые доводы которого могли убедить присяжных и всех присутствующих лишь в одном, что Дмитрий – отцеубийца: «Такое убийство не есть убийство. Такое убийство не есть и отцеубийство. Нет, убийство такого отца не может быть названо отцеубийством. Такое убийство может быть причтено к отцеубийству лишь по предрассудку!..» (XV, 172).

ИЗ ИСТОРИИ АРМЯНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

ПОЛИТИКО–ПРАВОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ МХИТАРА ГОША

Мирумян К. А.

Политико–правовая мысль в Армении имеет многовековую историю. В ней нашли осмысление и отражение как реальные политические процессы, исторические события, так и политические чаяния армянского народа, особенно в периоды иноземного ига. В истории армянской политической мысли особое место занимает эпоха Высокого средневековья. В этот исторический период были созданы не только политические концепции, но и ряд правовых документов и судебников, которые свидетельствуют о высоком уровне политико-правового мышления в Армении.

В ряду выдающихся мыслителей эпохи видное место занимает **Мхитар Гош** (1120–ые гг. – 1213 г.) – крупнейший представитель средневековой армянской политико–правовой мысли, правовед, общественный деятель, педагог, автор знаменитого «Армянского судебника».

Мхитар Гош родился в городе Гандзаке, где и получил первоначальное образование. Затем учился у известного ученого-вардапета Ованеса Тавушеци, который удостоил его ученой степени вардапета. Скрыв свою ученую степень, он поступил в прославленную высшую школу при Кармир-ванке, который располагался у Черной горы в Армянской Киликии. В этой высшей школе, помимо религиозно-богословских наук, изучали также грамматику, риторическое искусство, философию, математические дисциплины, космографию и другие светские науки. Здесь, у ученых Черной горы он вторично удостоился ученого звания вардапета. По возвращении в историческую Армению он приобрел славу и авторитет среди ученых кругов, политических и государственных деятелей, стал духовником и советником знаменитого Закарэ Закаряна – правителя Армении и амирспасалара Грузии. Сознательная жизнь и литературно-педагогическая деятельность Мхитара Гоша были тесно связаны с известными монастырями Гетик и построенным им Нор-Гетиком. Здесь же он основал свою ставшую вскоре известной высшую школу. Он оставил множество произведений, среди которых выделяются «Армянский Судебник» – выдающийся памятник средневековой правовой мысли и «Притчи», заложившие основы средневековой армянской художественной прозы как самостоятельной области художественного творчества. В его притчах отражены также многие злободневные проблемы и существенные стороны социально-политической жизни Армении того времени. С точки зрения развития ар-

мянской политической мысли важное значение имеют и его послания, адресованные Закарэ и Иванэ Закарянам.

Среди произведений Мхитара Гоша особое место занимает его «Судебник». Как свидетельствует история человечества, необходимость создания собственного национального Судебника и вообще целостных и систематически разработанных правовых документов, законодательных актов и т. д., как правило, возникает и тем более осуществляется при наличии сильной государственности, развитой правовой системы, высокого уровня правосознания народа и на определенном этапе их развития. Более того, истории известно множество случаев, когда даже сильные и большие государства так и не создавали собственного национального судебника, законодательной системы, довольствуясь нормами обычного права и правовыми актами других стран. Поэтому появление «Армянского судебника» в период отсутствия политической независимости и армянской государственности не является закономерностью с точки зрения развития политико-правовой мысли и института государственности. Вместе с тем, его появление свидетельствует не только о развитом правосознании и высоком уровне политико-правовой мысли нации, но, пожалуй, в первую очередь результатом зрелого национально-политического мышления, прогнозирования политических перспектив исторического развития армянского народа и соответствующей концептуальной позиции. В этом смысле, будучи правовым документом, «Судебник» Мхитара Гоша в то же время является результатом теоретической (в первую очередь политологической) рефлексии над происходящими национально–политическими, историческими и социальными процессами с определенных политических позиций. Поэтому Гош обращается как к теоретическим (особенно во введении), так и практическим (нормативным) сторонам правовых проблем. В аспекте истории армянской политической мысли значительный интерес представляет именно концептуально-теоретический аспект, который, в свою очередь, непосредственно связан с проблемами философии права и политической теории.

История мировой политико-правовой мысли свидетельствует о том, что «любой судебник, создаваясь для удовлетворения повседневных правовых потребностей, делает это, руководствуясь определенной философией права, занимая определенные социально-классовые позиции и **исходя из определенной политико-правовой теории, преследуя конкретные политические цели** (подчеркнуто мною – К. М.)»[1]. Кроме данных обстоятельств, для законотворческой деятельности и, особенно, для создания более или менее целостной правовой системы определяющее значение приобретает выбор исходных политико-методологических установок, которые находятся вне рамок компетенции сугубо правового мышления и относятся к области общей методологии. Более того, именно отправная политико-методологическая установка, как правило, обуславливает выбор исходной политико-правовой теории. Методологическая позиция, в свою очередь, во многом зависит от восприятия, степени осмысления политической и правовой практики, направленности политико-правового мышления законодателя.

В этом смысле представляет несомненный интерес сравнительный анализ правотворческой деятельности Мхитара Гоша и знаменитого церковно-политического деятеля и мыслителя Киликийской Армении **Нерсеса Ламбронаци** (1153 – 1199 гг.). Хотя оба мыслителя исходят из потребностей национально-политического бытия армянского народа, глубоко осознавая вставшие перед

нацией судьбоносные проблемы, однако выбирают разные пути для их решения. Общая же политическая и правовая проблематика часто оказывается обусловленной или опосредованной политикой армянской церкви.

Позиция Ламбронаци основывается преимущественно на внешнем (церковном) факторе. В практическом, национально-политическом смысле не приемлемо также его учение о «христианском космополите (гражданине Вселенной)» В частности, он пытается создать ритуально-догматическую общность не путем двухсторонних компромиссов между армянской и вселенскими церквами (римско-католической и греко-византийской), а путем плавного подчинения национального греко-латинскому. Фактически идея создания всеобщей христианской церкви в скрытой форме содержала идею политического поглощения армянской церкви, и Ламбронаци в своей законотворческой деятельности волей или неволей отдает дань этой политической тенденции. Вследствие такой церковно-политической ориентации он предпринимает создание не национального судебника, а перевод греческих законов на армянский язык, которые должны были компенсировать отсутствие целостных правовых документов в стране.

В эпоху средневековья «закон» одновременно выполнял также функции религии (и наоборот). С другой стороны, религия являлась иногда мощным средством национального самосохранения и политического самоопределения. Акцент на перевод греческих законов на армянский как возможного пути создания законодательной системы Киликийской Армении являлся выражением западной ориентации Нерсеса Ламбронаци, посредством чего он пытался придать им всеобщую силу, что объективно препятствовало осмыслению и отражению национальных интересов и проблем национального самосохранения и политического самоопределения нации. Поэтому переведенные Нерсесом Ламбронаци законы имели преимущественно историческую и литературную ценность, не стали законодательными актами.

В отличие от Нерсеса Ламбронаци, позиция которого основывалась на внешнем факторе, Мхитар Гош, хотя и не игнорирует значение внешних факторов, однако акцентирует важность внутренних факторов, в частности идею консолидации и укрепления национальных сил. В этой связи он подвергает критике сепаратистские устремления армянских князей к отделению, которые «предпочитают скорее быть в рабстве у чужеземцев, чем подчинившись друг другу добиться свободы». Мхитар Гош убежден, что только путем пресечения, обуздания центробежных устремлений армянской знати, мобилизации и цетрализации всех внутренних сил, потенциальных возможностей страны и нации можно достичь восстановления утерянной национальной государственности. В этом состоит выбранный Мхитаром Гошем путь, его политическая позиция и политическое кредо. Поэтому он предпринимает создание собственного, национального судебника, явившегося ярким выражением его национально-политической позиции, направленной на защиту общенациональных интересов – самосохранения нации и ее политического самоопределения. Благодаря этому «Судебник» Мхитара Гоша приобрел одновременно значимость и концептуально выверенной политико-правовой программы.

Политико-правовая концепция Мхитара Гоша опирается на теорию естественного (божественного) права, основными принципами которой являются: равенство всех людей (перед Богом), свобода, право на жизнь, неприкосновенность личной собственности и другие. Согласно автору, «Создатель

сотворил человеческое существо свободным», наделив его разумом, свободной волей и свободой выбора. Что касается существуюшего в земном эмпирическом государстве социального расслоения, наличия в обществе политического, правового и материального неравенства, то «зависимость от господ возникла из-за нужды в земле и воде»[2].

По мнению ряда исследователей, в истории мировой политико-правовой мысли до XIII века Мхитар Гош, вероятно, единственный мыслитель, кто «искал основу неравенства во внутренней жизни общества и нашел ее в социально-экономических причинах»[3]. Однако они ограничились лишь фиксацией самого факта, тогда как в контексте средневекового политико-правового мышления не ясно, как появились сами хозяева земли и воды. Кроме того, для окончательного прояснения вопроса необходимо соотнести вышеприведенную мысль с основными принципами естественного права Мхитара Гоша. А поскольку правовед сам не дает соответствующих разъяснений, то более вероятным кажется другое объяснение, а именно: идея о неравенстве, возникшем из-за потребности в земле и воде относится не к вопросу происхождения, истоков права, а к действующей в обществе закономерности, то есть к функциональному осмыслению вопроса. С другой стороны, господствующее в реальном, эмпирическом обществе социальное неравенство является закономерным следствием земной жизни человека, неправильного использования человеком свободы воли, греховная природа человека. Поэтому существование различных социальных слоев и их наделенность различными правами и свободами также является «естественным» в контексте истории человеческого общества. Иными словами, в обществе в равной степени действует и божественное (естественное), и положительное (созданное людьми) писаное право.

Одним из стержневых вопросов права является соотношение естественного права и положительного права, которое можно рассматривать в качестве внутреннего стимула, механизма развития правовой мысли и правосознания в целом. С другой стороны, соотнесенность и степень согласованности этих двух видов права отражает уровень правовой мысли, степень ее философского осмысления. Согласно Гошу, в основе положительного права должно лежать естественное право. Однако, хотя положительное право и должно исходить из принципов, основоположений естественного права, тем не менее у разных народов и на разных этапах их исторического развития эта связь и соотношение проявляются по-разному. При этом, подобно другим представителям естественно-правовой теории, армянский мыслитель полагает, что принципы естественного права как вечные, общечеловеческие идеи и ценности не подвержены изменениям, оно не подвластно времени. Изменяются и развиваются нормы и системы положительного права, поскольку положительные (государственные) законы создаются людьми и для людей. Следовательно, они могут быть изменены людьми. Кроме того, на законодательную деятельность человека существенное влияние оказывают конкретные исторические, политические и национальные факторы и условия, так как основной задачей и конечной целью любого законодательства является регулирование конкретных правоотношений в конкретном обществе. Из сказанного Мхитар Гош выводит, что каждый народ и каждая страна должны иметь свое собственное законодательство и собственные правовые нормы: необходимо «Выбирать суд соответственно времени, народам и странам»[4].

В политико-правовой литературе понятия «свободная воля», «естествен-

ное право» и «божественное право» часто используются не адекватно, вне контекста специфики мышления того или иного исторического периода, вследствие чего вольно или невольно происходит искажение взглядов средневековых авторов. Так, считается, что «последовательное принятие воли человека-индивида в корне отрицает какое-либо божественное предопределение. Данные понятия не совместимы друг с другом» и те, «которые пытались свободу воли совместить с предопределением неизбежно впадали в противоречие». Из этих посылок делается вывод, что Мхитар Гош усматривает источник свободной воли не в божественном предопределении, а в «естественном праве», имеет «автономно человеческий характер»[5].

Данные суждения не имеют серьезных оснований и основаны на предвзятой интерпретации упомянутых понятий, на игнорировании специфики средневекового мышления и смешении понятийного аппарата.

Во-первых, необходимо отметить, что понятия «свободная воля», «божественное предопределение» («божественное право»), «естественное право» являются составляющими единой понятийной системы и единого мировоззрения. Следовательно, говорить об их несовместимости, о наличии между ними противоречия означает не понимать особенностей средневекового мышления вообще, и политико-правового, в частности. Кстати, не надо забывать, что свободная воля человека также является предопределенной, дарованной Богом.

Во-вторых, смешение указанных понятий обусловлено неадекватным восприятием и трактовкой понятий «естественное» (բնական) и «по природе» (ի բնականէ, ի բնութենէ). Более того, указанные понятия настолько многозначны и многогранны, что зачастую трудно уловить их смысл вне конкретного культурно-исторического контекста. Поэтому от их правильного восприятия и трактовки во многом зависит, о какой именно концепции права идет речь. Дело в том, что греческий термин «фюсис» (естество) означает нечто, обладающее вечным существованием, находящееся в состоянии вечного становления, развития, изменения, роста и т. д., а также результат этих процессов. Это не природа в современном понимании этого слова, она не тождественна и латинскому термину «натура» (природа). Латинский термин совпадает в основном с последним значением греческого термина «фюсис». Другими словами, речь идет о проявлении вечной, неизменной сущности, физическом становлении, которое, однако, не сводится к результату процесса становления и не тождественно сущности.

В-третьих, понятие «свободная воля» в средневековом мыщлении, как и в учении Мхитара Гоша, относится не к «человеку-индивиду», а к «человеческому роду», ибо понятие *человек* используется им как родовое понятие.

Таким образом, выражение «по природе» (от природы) на самом деле означает не что иное, как данное Богом. Следовательно, нельзя считать обоснованным различение, а тем более противопоставление естественного и божественного права[6]. В действительности понятия «божественное право» и «естественное право» отличаются не в содержательном, а в терминологическом плане. Не стоит забывать, что природа сама есть творение Бога. Естественное же право выступает как отраженное в сотворенном космосе божественное право.

Кроме того, подчеркивается, что «Гош критически воспринимает все использованные источники, в том числе и законы Моисея»[7]. Однако средневековый правовед выказывает исследовательский (а не критический) подход к законам Моисея, с помошью отдельных изменений и дополнений смягчая

их суровость. Так, согласно законам Моисея «Тот человек, который совершил убийство, определенно должен быть убит»[8]. В этом и в других подобных случаях Гош смертную казнь, как правило, заменяет менее суровым наказанием. Однако он не против смертной казни вообще. И в этом вопросе он проявляет умеренный подход, полагая, что смертная казнь должна применяться только в исключительных случаях. Однако подобные «уточнения» и корректировки не являются результатом критического отношения к моисеевым законам, а имеют соответствующие мировоззренческие и идеологические обоснования и оправдания. Дело в том, что положение, согласно которому человек – это божественное творение, наделенное разумом и свободной волей, он дополняет фундаментальной новозаветной идеей спасения человека. Поэтому, если христианин убивает христианина, он должен выплатить цену крови. И хотя по закону Моисея, он и достоин смерти, однако имеет возможность (право) раскаяться благодаря наставлению. Тем самым идея спасения и право раскаяния получают и правовое содержание.

Таким образом, в концепции Мхитара Гоша намечается согласование божественного права, отраженного в Ветхом и Новом Заветах, тем более, что Новый Завет считается законченным выражением божественного слова, божественной истины. Следовательно, речь может идти не о критике, а о дополнении и обобщении в свете новозаветной идеологии.

Кроме того, в отличие от предыдущих теоретиков естественного права, Мхитар Гош пытается превратить этот принцип и в норму положительного права. Он определяет ряд норм, которые положительное право приближают к естественному праву, уравнивают человека и личность, иначе говоря, он считает равными абсолютно всех людей в системе и положительного права перед действующим в обществе письменным законом.

Таким образом, согласно Мхитару Гошу, сферы естественного и позитивного права, которые в общественно-политической жизни действуют порознь, на самом деле являются частями единого целого. Соотношение естественного и положительного права, имеющиеся между ними в реальных эмпирических государствах несоответствия и противоречия Мхитар Гош разрешает в пользу верховенства естественного права. **Исходной точкой любой законотворческой (и правотворческой) деятельности должно стать естественное право, а положительное право должно стремиться по возможности превратить принципы естественного права и в нормы положительного права, благодаря чему постепенно исчезнет различие и противоречие между этими двумя видами права. Принципы естественного права, таким образом, выступают в роли идеала положительного права.**

В политико-правовой концепции Мхитара Гоша важное место занимает проблема политической власти, ее сущности, функций и т. д. Для того времени и особенно для Армении это была проблема царской власти. Он придерживается традиционного мнения, согласно которому царская власть имеет божественное происхождение, поэтому носитель царской власти есть особа священная и неприкосновенная. Идея божественного происхождения царской власти и права имела важное значение не только для внитригосударственных политико-правовых отношений в будущем, в обеспечении целостности страны и нации и их нормального функционирования, но и в утверждении политического статуса армянского государства в международных отношениях. Царь, как наместник Бога в своей стране, должен управлять ею, руководствуясь божественными предписаниями и уподобляться ему. Так, подобно Богу,

который смешал тяжелое и легкое, слабое и сильное, чтобы они противостояли друг другу, а не Творцу, царь должен противопоставить господ и подданных, чтобы они враждовали и воевали не с царем, а между собой[9]. Подобную политическую установку Мхитар Гош считает одним из мощных способов обеспечения стабильности царской власти. Этот принцип отражал политический опыт и практику как его времени, так и прошлых периодов. Этот принцип играл важную роль и в последующие периоды политической истории, не потеряв своего значения и в современную эпоху.

Мхитар Гош – поборник концепции централизованной царской (государственной) власти. В этом случае стабильность, прочность и само существование государственности, политической власти в значительной мере зависят от механизма наследования царского трона. Идеолог сильной царской власти, он одновременно защищает идею верховенства государственных интересов, в силу чего вопрос наследования трона решает с позиции государственных интересов, демонстрируя заметную гибкость. Во-первых, он определяет порядок наследования трона от отца к старшему сыну в качестве главнейшего принципа (принцип майората), что являлось традиционным как в политико-правовой теории, так и политической практике. Во-вторых, он делает существенную оговорку, считая, что совершенно не обязательно, чтобы трон *всегда и во всех случаях* переходил к старшему сыну. Исходя из интересов государства, трон должен быть передан самому достойному из сыновей царя, то есть тому, который более остальных наделен соответствующими способностями по управлению государством, необходимыми для защиты общегосударственных интересов и решения государственно-политических задач. В-третьих, вероятно, исходя из подобных политических соображений, он считает, что в отдельных случаях трон может отойти и к брату царя. Последнее обстоятельство некоторые исследователи объясняют тем, что Мхитар Гош имел в виду брата Закаре Закаряна – Иване[10].

В политической системе будущей армянской государственности Мхитар Гош выделяет два властных института: государственный и церковный (светский и духовный). Подобное разделение власти, по его мнению, призвано было обеспечить прочность и стабильность армянской государственности. При этом духовно-церковная власть должна распространяться на сугубо духовную сферу. Она не должна претендовать и вмешиваться в государственно-политическую сферу. В свою очередь, светская государственная власть должна заниматься сугубо государственно-политическими проблемами и не вмешиваться в духовные дела, не посягать на церковное имущество и собственность в целом. Армянский правовед и политический мыслитель четко разделяет сферу полномочий государственной и церковной властей, оставляя за каждой из них относительную самостоятельность в политической системе страны.

В условиях упомянутого разделения власти целостность и стабильность общества, политической системы обеспечиваются, с одной стороны, правовым регулированием отношений между государством и церковью, князьями, шинаканами и другими социальными слоями, а с другой стороны – церковью и государством, князьями, шинаканами и другими слоями общества. Как отмечает Х. Торосян, «Весь материал Судебника в основном отобран соответственно этой основе и построен на данной основе»[11].

Мхитар Гош в многочисленных статьях «Судебника» стремится урегулировать и придать нормативный характер указанным отношениям, которые должны были составить государственно-правовую основу будущего армянского госу-

дарства. Именно «гармония» или «симфония» двух видов власти под патронажем царя должна стать основой политической системы армянского государства.

Таким образом, Мхитар Гош предлагает и обосновывает политическую концепцию сильной централизованной царской власти, будучи глубоко уверенным, что только при ее наличии возможно обеспечить прочное существование и стабильность государства, его военно-политическую мощь, безопасность государства от внешних вторжений, а также благосостояние страны.

В деле восстановления армянской государственности Мхитар Гош большое место отводит Армянской апостольской церкви, которая на протяжении веков, и особенно в условиях отсутствия национальной государственности, выполняла функцию сохранения национальной самобытности, на единой духовно-идеологической и языковой основе по возможности обеспечивая единство раздробленной нации. В сложившихся к концу XII – началу XIII века конкретных условиях Армянская церковь как единственная цетрализованная национальная организация могла сыграть существенную роль в деле консолидации нации вокруг национально-политических идей. Поэтому Гош как своей деятельностью, так и с помощью «Судебника», защищает национальный характер Армянской церкви.

Данная проблема была весьма актуальной в то время, так как вселенские церкви всячески стремились к расширению сферы своего не только религиозного, но и политического влияния. Мхитар Гош глубоко осознает, что призывы греко-византийской и римско-католической церквей к единению и равенству на самом деле не что иное, как проявление политической экспансии Византийской империи и Папской курии под прикрытием церковной политики: «Потому что грек считает правым себя, а римлянин – себя и каждый думает о том, чтобы других присоединить к себе и не желают выбрать и объединиться по доброй воле»[12]. А это означает, что объединение с одной из могущественных вселенских церквей на практике приведет либо к грецизации, либо – латинизации. Поэтому идеолог и теоретик Армянской церкви, а следовательно, национально-политической борьбы Мхитар Гош отрицает идею всеобщей христианской церкви: «По этой причине мы видим, что невозможно придти к единству»[13].

С позиции национально-политических интересов как армянского народа, так и ее церкви идея всеобщей христианской церкви, унитаристская политика Римской и Константинопольской церквей настолько же опасна, насколько и политика мусульманизации со стороны мусульманских завоевателей. Более того, как показывает армянская история, первая оказывалась намного опаснее, поскольку была завуалирована идеями дружбы и единой веры. Поэтому Мхитар Гош стремится (в том числе и в «Судебнике») обосновать и укрепить позиции Армянской церкви как в отношении единоверцев-христиан, так и в отношении врагов Христа.

Одновременно Мхитар Гош считает, что догматические разногласия не должны влиять на отношения между христианскими народами, становиться причиной вражды и противоборства: «Хотя объединение и невозможно, однако возможно устранить взаимные оскорбления»[14]. Кроме того, «хотя перечисленые пять наций (римляне, греки, армяне, ассирийцы и грузины – К. М.) не могут объединиться, но они могут не быть врагами»[15]. Таким образом, армянский политический мыслитель выдвигает принцип свободы идеологической (в данном случае вероисповедальной) ориентации наций. А это в тот

исторический период означало одновременно и свободу политической ориентации, свободу выбора собственного национального пути развития.

В условиях противоборства христианских церквей проблема объединения всегда беспокоила и часто волновала весь христианский мир. Хотя в этом направлении было приложено много усилий, однако политические устремления и интересы всегда брали верх, оставляя на заднем плане сугубо религиозно-догматическую сторону вопроса. Нелишне отметить, что этот вопрос является одним из актуальных и для современного христианского мира. Иными словами, он приобрел характер вечного вопроса, на который каждая эпоха и каждая церковь дает свой ответ, который обусловлен преимущественно надрелигиозными и наддогматическими факторами. Упомянутую проблему Мхитар Гош формулирует следующим образом: «Итак, покажите каким это образом возможно обьединение, или же каких народов, а если обьединение народов не может иметь места, то как следует поступить в этом случае»[16].

Хотя все нации, их церкви и вардапеты считают правильным свое вероисповедание, тем не менее существует один Бог и одна Истина. Следуя тексту Евангелия, Мхитар Гош утверждает, что только Бог является истинным, только он владеет абсолютной истиной, а все люди ошибаются по своей природе. Все нации имеют и хорошие (правильные), и плохие (порочные) «церковные установления». Поэтому при регулировании вероисповедальных отношений между христианскими церквами, вопрос единения возможно решить только в том случае, если все христиане «обладали бы такой волей, дабы мы могли соединить все хорошее, что имеется у всех христианских народов, а плохое выкинули бы, тогда Бог был бы нам в помощь и помог бы исправить и установить единые для всех церковные каноны»[17]. Однако в реальных церковных отношениях это невозможно, потому что за ними стоят мощные политические силы, для которых подобный подход является неприемлемым. По этой причине также и добровольное объединение церквей невозможно.

В межцерковных отношениях наиболее ошибочным и неприемлемым Мхитар Гош считал насильственный способ объединения, которого придерживались и греко-византийская, и римско-католическая церкви, превратив его в важную составляющую свой внешней политики. По его убеждению, этот путь не может привести ни к раскрытию истины, ни к установлению мира и дружбы между христианскими церквами и народами. На основе вышеприведенных обстоятельств и суждений Мхитар Гош делает логический вывод: «Итак, мы не видим никакой возможности для преодоления этих противоречий, но мы можем терпимо относиться друг к другу и чтоб каждый народ оставался при своих церковных порядках»[18]. Иначе говоря, народы должны уважать друг друга, их церковные порядки и установления, и каждый народ имеет право жить согласно выбранным ими церковным правилам. Это единственно возможный путь в сфере урегулирования межнациональных и межцерковных отношений.

Армянская церковь изначально имеет право на существование. В Армении христианство было провозглашено государственной религией преимущественно из национально-политических и государственных соображений, поэтому Армянская церковь с момента своего основания обладала также идейно-политическим преимуществом по сравнению с другими христианскими церквами, что существенно повлияло на ее как политическое, так и экономическое усиление еще в IV веке. Вместе с тем, ее усиление естественно приводило к попыткам вмешательства в государственные дела (внутренние и

внешние). Однако после раздела Армении в середине 380-х годов Армянская апостольская церковь встала на защиту царской власти в Восточной части Армении, а после окончательной потери национальной государственности в 428 году взяла на себя некоторые национально-политические и государственно-правовые функции, став единственной общеармянской централизованной организацией.

Соотношение и удельный вес государства и церкви постоянно менялись в зависимости от государственного статуса страны, конкретных политических условий. И во времена Мхитара Гоша Армянская апостольская церковь претендовала на первенство во всех сферах национальной жизни, в том числе политической и правовой. Однако в условиях сильной военно-политической власти Захаридской Армении Армянская церковь не могла претендовать на политическое превосходство. С другой стороны, создание благодаря военной силе армянских князей Захаридской Армении породило новые политико-правовые проблемы, связанные с соотношением и взаимодействием светской и церковной властей. Хотя они и восстановили свои политические права, однако, согласно Мхитару Гошу, восстановление государственной целостности, помимо **закона силы**, требует еще и укрепления **силы закона**.

Исходя из этих политических соображений, армянский правовед регулирует отношения между духовными и светскими органами власти, упраздняет неопределенность, царившую в сфере их полномочий. Он нормирует их отношения, определяет рамки полномочий каждой из форм власти, что было призвано согласовать деятельность органов светского и духовного правления, способствовать установлению социального согласия.

Одной из важнейших задач цетрализованной политической власти является обеспечение единства не только нации, но и страны, создание единого правового бытия, что, в свою очередь, предполагало создание единой правовой, таможенной, торговой системы, единого общего внутреннего рынка и т. д. Для преодоления экономической изолированности, состояния раздробленности и местничества необходима цетрализация власти. В свою очередь, для целенаправленной и продуктивной деятельности центральной политической власти в этом направлении необходимо было создать соответствующую правовую основу. Эту актуальную политико-правовую задачу Мхитар Гош также решает в своем «Судебнике».

Во-первых, местному праву он противопоставляет общегосударственный закон, придавая последнему приоритет в правоотношениях. В основу же общегосударственного закона он кладет местное, обычное право. Однако, «от этого сущность не меняется, потому что, когда один из вариантов местного права поднимается на уровень закона, он перестает быть местным»[19]. Подход Мхитара Гоша оказался чрезвычайно жизнеспособным и продуктивным, поскольку разработанные им нормы и законы полностью соответствовали конкретному политико-правовому положению нации, ее правосознанию и образу жизни, что и стало одной из основных причин того, что «Судебник» получил широкое распространение и применение как на территории исторической и Киликийской Армении, так и в многочисленных армянских колониях, разбросанных по всему миру.

Во-вторых, в «Судебнике» Мхитар Гош формулирует правовые нормы, которые содержат единые критерии для внутренней торговли на всей территории страны, запрещают введение дополнительных таможенных пошлин в пределах

отдельных феодальных владений, устанавливают единые меру веса и объема, оставляя за центральной царской властью право устанавливать цены. Центральная власть должна была стать гарантом решения и реализации всех этих задач.

Другой важнейшей функцией центральной царской власти является создание общей правовой системы, обеспечение беспрепятственного и безусловного функционирования правовых норм на всей территории страны. Общегосударственные законы в равной степени распространяются на все социальные слои и все народности, населяющие страну. В средневековье, в эпоху религиозно-догматического противоборства, когда часть армянского народа находилась под властью сельджуков и других мусульманских правителей, где были распространены национальная дискриминация и религиозная нетерпимость, и в судебно-правовой системе в том числе, подобный подход можно отнести к ряду исключительных явлений. Иначе словами, **независимо от национальной и конфессиональной принадлежности, в будущем армянском государстве все будут равны перед законом, все будут наделены одинаково равными правами**, человеческое достоинство всех людей будет уважено и защищено законом, все будут платить одни и те же налоги и пошлины. Все личные права человека: право на жизнь, право на имущество (частную собственность) и т. д., то есть естественные права, будут защищены законом, государством.

Правда, Мхитар Гош тем самым не защищает и не приемлет мусульманскую религию как вероисповедание, мировоззрение, идеологию, однако свое отношение он не распространяет на сферу правоотношений, то есть не превращает в правовую дискриминацию. Он предполагает некоторые ограничения лишь для совершивших преступление мусульман, что, однако, существенно не влияет на характер и направленность его политико-правовой концепции. В этом подходе нашла яркое выражение подчеркнуто гуманистическая ориентация великого правоведа и политического мыслителя, тенденция разработки норм и законов позитивного права в соответствии с принципами естественного права. Помимо этого, в его политической концепции проявляется не только идея разграничения человека и личности, но и наделенного равными правами и обязанностями гражданина.

Данная политико-правовая концепция непосредственно связана с проблемой человека и личности. Известно, что в античности и средневековье закон защищал права не человека вообще, а конкретного человека, конкретной личности, в зависимости от его социального положения. В политико-правовой практике господствовал принцип противопоставления человека и личности. Известно также, что в истории философской и политико-правововй мысли еще в античный период сформировалась идея естественных прав, согласно которой все люди равны. Эта идея получила мировоззренческое обоснование в особенности в христианской теологии и трансформировалась в тезис: все люди равны перед Богом как его творения. Однако политико-правовая мысль предшествующей эпохи не распространяла естественно-правовой принцип равенства людей на сферу позитивного права, вследствие чего он носил скорее декларативный характер, оставался абстрактной идеей, формулой, принципом, который не играл никакой роли в деле регулирования конкретных правоотношений в обществе.

Как национально-политический мыслитель, Мхитар Гош является апологетом законодательного регулирования социальных отношений и их гармонии. С одной стороны, он призывает низшие социальные слои к покорности, подчинению своим господам, а с другой – требует от последних заботиться о подвластных

им людях, все свои действия и поступки осуществлять в рамках действующего закона. Он осознает, что решение национально-политических задач, в особенности такой сверзадачи как восстановление политической независимости и государственности, возможно только при условии мобилизации, консолидации физических и духовно-интеллектуальных сил нации посредством объединения вокруг общенациональных идей. В этом смысле он большое значение придает социальной проблематике, стремясь различными путями (законодательным, нравственно-назидательным, образования и обучения и др.) смягчить социальные противоречия, согласовать интересы социальных слоев в рамках общей правовой системы.

В то же время Мхитар Гош понимает, что наличие закона, даже очень хорошего, само по себе не приводит к его повсеместному применению и нормальному функционированию, преодолению правонарушений. Поэтому он увещевает господ, экплуатирующих и попирающих права и человеческое достоинство подданных, обуздать своеволие, придерживаться закона, предупреждая, что необузданное отношение может привести к непредсказуемым последствиям для них самих – господ.

Эта идея наиболее подчеркнуто и образно представлена в одной из его басен: «Медведь разрывал муравейник, языком собирал муравьев их и ел их. И муравьи решили умертвить медведя, они пошли к осам, слепням, москитам, оводам и другим им подобным и просили помочь им как родственникам. Пожалели насекомые муравьев и напали на глаза медведя и уши, он стал бить головой о камень, раны стали гнить, в них появлялись черви. Тогда медведь бросился в воду и зайдя в глубину, утонул.

Сила басни в следующем: сильные пренебрегают слабыми и не боятся их, однако слабые могут усиливаться благодаря мудрости и побеждать сильных. В этом мудрость – бояться малых как великих»[20].

Мораль, отраженная в басне, рассматривается исследователями преимущественно с позиции социально–политической теории и классовой борьбы. Так, И. Орбели считает, что городские ремесленники и другие низшие социальные слои города «создавали не утопии и утопические образы идеализированных героев, а реальные, правдивые миниатюры из жизни тех, кто сосет мозг народа», кто «под игом тяжелой нищеты нищают и умирают»[21]. Тем более, что Мхитар Гош фиксирует тяжелое социальное положение «слабых», «малых», «немощных» и обосновывает идею силы их единства, что должно стать предупреждением для нарушающих закон господ.

Однако в данной басне можно увидеть еще одну тенденцию – национально-политическую. В условиях отсутствия национальной государственности и нахождения страны под чужеземным игом социальная проблематика при всей своей важности подчинена общей национально-политической проблематике. Чужеземная власть явилась следствием ослабления нации из-за феодальной раздробленности и междоусобицы. В данном концептуальном срезе князья и другие представители армянской знати относятся к разряду «малых», «слабых», «низших». Однако, объединившись, они могут стать мощной силой, добиться освобождения от иноземного ига и завоевать политическую свободу и независимость.

Указанные соображения относятся и к завоеванным, подвластным народам, которые в отдельности не могут победить завоевателя–властелина, однако, объединившись, могут стать сильнее. Данную исследовательскую точку зрения можно обосновать и конкретным историческим фактом, а именно: Закаре Закарян, объединив армянских и грузинских князей предпринял по-

бедоносный поход против господства сельджуков, освободив всю Грузию и значительную часть Армении от сельджукского владычества. А Мхитар Гош хорошо знал об этих событиях.

Таким образом, Мхитар Гош затрагивает чрезвычайно важную в национально-политическом плане проблему, которая является стержневой в его политическом мировоззрении. Эта синтетического характера идея потенциально содержала в себе три плоскости или направления: социально-политическую, национально-политическую и межнационально-политическую.

Одной из фундаментальных проблем национальной идеологии является проблема справедливости, стремления к ее установлению. Одним из важнейших путей установления справедливости Мхитар Гош считает закрепление и защиту в положительном праве (судебнике) силой письменного закона традиционных правовых норм и принципов. Так, он определяет постоянный размер налогов и пошлин, запрещает ростовщичество, определяет различные наказания за нарушение законов и превышение власти господами и должностными лицами. С другой стороны, «Судебник требует покорности от шинаканов, уплаты установленных налогов и пошлин. Следовательно, правовая сторона утверждения справедливости соприкасается с исполнением установленных в обществе законов. Поэтому он считает несправедливым, когда налогов взимается больше, чем «установлено обычаем» (обычным правом), когда господа заставляют шинаканов работать больше, чем определено законом. Таким образом, цель справедливости, в его понимании, состоит в установлении порядка силой закона, в искорении злоупотреблений посредством законодательства и обуздания зарвавшихся чиновников, нарушающих закон. Каждый социальный слой по судебнику имеет свои права и обязанности и обязан беспрекословно исполнять их во имя общего, общественного благополучия.

Все это необходимо для создания и сохранения стабильного общества. Кроме того, необходимо установить приоритет общественных интересов («общественной пользы») над сословными и индивидуальными интересами, потому что «ничто не является более ценным, чем общественная польза»[22].

Идея справедливости определенным образом выражена и в гошевском понимании такого распространенного во все периоды человеческой истории феномена как война. Все многообразие войн он делит на два типа: захватнические и оборонительные («вынужденные»). Поэтому, хотя в принципе он и против войн, однако считает вполне оправданными вынужденные (оборонительные) войны против чужеземных завоевателей, во имя защиты страны и населения, для пресечения экспансионистской политики врага. Более того, если народ, становясь объектом внешней агрессии, покорно подчиняется завоевателям, не встает на защиту своей страны, не обращается к оборонительным военным действиям, то такой народ достоен презрения. Поэтому «если царство не притесняется со стороны другого царя и ведет естественный образ жизни, то правильно быть миролюбивими», но если оно подвергается вторжению со стороны агрессора, то не ответить войной на войну унизительно для данного народа[23].

Таким образом, согласно Мхитару Гошу, естественным условием существования государств и наций, их естественным состоянием является мирное сосуществование, к которому должны стремиться все государства и народы. Однако нарушение естественного условия существования одним из государств и объявление им войны другому государству с необходимостью предполагает ответное объявление войны (оборонительной) со стороны другого государства

(нации). Война во имя свободы и политической независимости собственной страны, кроме национальных задач, решает еще и общечеловеческие, поскольку по сути дела направлена на восстановление естественного состояния, естественной жизни.

В то же время здесь присутствует политическое и философско-этическое обоснование национально-освободительной борьбы армянского народа, сопротивления иноземной власти, поскольку Армения была завоевана путем насилия (законом силы), а естественный закон предполагает восстановление естественного состояния, в данном случае – освобождение народа и страны. В этом состоит естественное право каждой нации и естественное требование естественного существования.

Основная задача «Судебника» – путем обеспечения приоритета закона в обществе способствовать регулированию правовых, политических, социальных, экономических и других общественных отношений. Для правового регулирования общественных отношений необходимо прежде всего выяснить источник права, раскрыть соотношение права и закона, всеобщий характер правовых норм и законов и т.п.

Исходя из этих методологических предпосылок, Мхитар Гош существенно расширяет границы прав получения слугами свободы от господ. По «Судебнику», «слуги, уплатив определенный выкуп, а в случае отсутствия денег, проработав на господина соответствующий срок могут обрести свободу»[24]. Следовательно, в контексте средневекового права он значительно расширяет права человека, возможности приобретения свободы.

Данная правовая норма объясняется упомянутыми мировоззренческими установками: созданный свободным человек попал в зависимость, был лишен естественных прав в силу материальных причин, следовательно, человеку для восстановления изначально, свыше данных прав, вполне достаточно материальных средств (денежная плата или соответствующий объем работы). То есть ограничение или расширение прав человека не происходит за счет прав других людей и не имеет божественного характера.

С этих же методологических позиций можно объяснить и другую правовую норму Мхитара Гоша, согласно которой господин не имеет права убивать своего слугу, лишать его жизни. Более того, за подобный поступок господин несет уголовную ответственность[25].

Таким образом, вопрос прав человека занимает значительное место в учении Мхитара Гоша и рассматривается им в определенном концептуальном ракурсе. Это обусловлено тем, что в конкретных исторических условиях и с целью решения конкретных политико-правовых задач Гош распространяет национально-политическую концепцию, в частности фунадаментальную идею о свободном существовании нации, и на человека-индивида, который будет жить в независимом армянском государстве (царстве).

Следовательно, если в предыдущие периоды национально-политическая мысль (в частности, Месроп Маштоц и Езник Кохбаци) подвела мировоззренческо-теологическое положение о свободе воли, о свободе выбора к идее о праве нации на свободное, независимое существование, к идее национального суверенитета, то Мхитар Гош эти идеи подчинил расширению прав конкретного человека и их правовой формулировке.

Как уже было отмечено, основной целью «Судебника» является законодательным путем упорядочить политические, юридические, социальные и

другие отношения. «Судебник» был призван силой закона обуздать феодальные своеволие и беззакония, нарушение божественных законов и благодаря верховенству закона установить социальную гармонию и согласие. Ряд его статей направлен на защиту человеческого достоинства и «трудовых прав» низших, «слабых» слоев общества. Разоблачение крайностей в социальных отношениях и требование подчинения закону вытекали, с одной стороны, из социально-политической позиции автора «Судебника», с другой – были продиктованы необходимостью смягчения острых социальных и политических противоречий в обществе и мобилизации сил страны против внешнего врага[26].

Во времена Мхитара Гоша были созданы реальные предпосылки для восстановления политической независимости и суверенного государства. Поэтому великий ученый составил свой «Судебник» для будущей государственности, чтобы, как он сам отмечает, из-за отсутствия законодательстсва армянские цари не были бы вынуждены обращаться к иностранным судебникам. Своим «Судебником», он в то же время, подготавливал идейно-политическую и правовую основу для создания подобного государства. Иначе говоря, беспрецендентная (в контексте всей мировой политико-правовой мысли) предприятие Мхитара Гоша имело не только правовое, но и национально-политическое и идеологическое значение.

В «Судебнике» намечаются контуры политико-правовой структуры будущего армянского государства, устанавливаются законы относительно прав царя, престолонаследия, взаимоотношений царя, князей и других социальных слоев, налогооблажения, управления и других государственно-политические вопросов.

«Судебник» Мхитара Гоше, хотя и был результатом частной инициативы, однако приобрел ислючительное теоретическое и практически-политическое значение. Он распространился и использовался не только в исторической Армении, Киликийской Армении, но и в армянских колониях Польши, Крыма, Грузии, России т. д. Будучи переведенным на грузинской, он был включен в законодательство царя Вахтанга, а через него и в законодательсво Российской империи. Брат царя Киликийской Армении Хетума Смбат Спарапет в XIII веке переложил «Судебник» Мхитара Гоша в определенной редакции и с определенных концептуальных позиций и создал новый судебник, благодаря чему «Судебник» Мхитара Гоша нашел практическое применение и в Киликийском Армянском царстве. Еще в средневековье он был переведен на латинский и коптский языки.

1. *Торосян Х.* Введение // *Мхитар Гош.* Судебник /Подг. текста, введ. и прим. Х.Торосяна. Ер., 1975. С. 15. На арм.яз.
2. *Ованисян А. Г.* Очерки истории армянской освободительной мысли. Кн. 1. Ер., 1957. С. 279. На арм. яз.
3. Армянский Судебник Мхитара Гоша / Пер. С древнеарм. А. А. Паповяна. Ер., 1954. Ч. 2. Ст. 3.
4. *Торосян Х.* Введение. С. 24.
5. Армянский Судебник Мхитара Гоша. Введение. Гл. 2.
6. *Сафарян Г. А.* Средневековое право Армении. 10–13 вв. Ер., 1996. С. 178. На арм.яз.
7. Ср.: Там же. С. 189.
8. Там же.

9. *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении. // Избранные труды. Т. 1. М., 1968. С. 343
10. Торосян Х. Введение. С. 18.
11. Там же. С. 15.
12. Послание Мхитара вардапета, именуемого Гошем // Журн. ,Арарат, 1900–1901. С. 503. На арм. яз.
13. Там же. С. 498.
14. Там же.
15. Там же. С. 122.
16. Там же. С. 562.
17. Там же. С. 503–504.
18. Там же. С. 125.
19. *Торосян Х.* Введение. С. 44.
20. *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении. С. 355.
21. *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении С. 281.
22. *Иосиф Орбели*. Басни средневековой Армении. С. 272.
23. Там же. С. 250.
24. Армянский Судебник Мхитара Гоша. Ч. 2. Ст. 20.
25. Там же. Ч. 2. Ст. 27.
26. Ср.: *Praised Ованисян А. Г.* Очерки истории армянской освободительной мысли. С. 281.

ՄԱՂԱՔԻԱ ՕՐՄԱՆՅԱՆԻ ԱԶԳԻ ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՀԻՄՔԵՐԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ

Սարվազյան Լ. Ս.

Ամէնէն առաջինը և ամէնէն գլխաւորը ազգին գոյութեան,
ազգին կանոնաւոր լնւողութեան, ազգին կենսականութեան,
եւ ազգին օրինական կեանքին մեծ շահն է որ ամուր մնաց:
Մ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ

Իմաստասիրական ակնհայտ ճշմարտություն է, որ հավերժական, անփոփոխ արժեքների մարդիկ հակվում են պատմաքաղաքական հեղաբեկումների ժամանակ` հայտնվելով անորոշ, ճգնաժամային կամ անկումային իրավիճակներում: Բայցև հավիտենականի հիմնախնդիրը մշտառկա է մշակութային–քաղաքակրթական բուռն շարժընթացներում, երբ արժեքային նոր կողմնորոշումների որոնումներում առաջնային են դառնում կեցության նախահիմքերի, գոյի համընդհանուր էության, համամարդկային սկզբունքների, մարդու լինելիության, ինքնիմաստավորման, աշխարհվերաբերմունքի ու այլ հիմնահարցերի շուրջ խորհրդածությունները: Տեսական մտակառուցումների հիման վրա ակտիվանում են նաև գործնական խնդրակարգի քննարկումները:

Այս օրինաչափությունները բնարոշ են նաև հայ իրականությանը: Մասնավորապես XIX դարավերջին Արևմտահայաստանում Հայկական հարցի լուծման հնարավոր եղանակների որոնման գործընթացում կարևորվեցին հայ ազգի ծագումնաբանության, ազգային ինքնության պահպանման, քաղաքական կեցության բարեփոխման օրինականության ու արդարացիության տարաբնույթ մեկնաբանություններ: Այս համատեքստում ուշագրավ են Մաղաքիա Օրմանյանի բանախոսությունները, որոնք ներկայում էլ չեն սպառել արդիականությունը:

Նկատի ունենալով օսմանյան կառավարության հիմնանպատակը` հայ ազգի բնաջնջումը, Օրմանյանը պարզաբանում է. «նա կ՚աշխատէր որևէ ազգային համախմբութիւն խափանել, որպէսզի հայութեան մը գոյութեան գաղափարն ալ կորսուի», և հայը «չկարենայ իր գաղափարներով սնանիլ, իր իսկութեան (ինքնության.– Լ.Ս.) վրայ անդրադառնալ»: Ըստ նրա` առկա կեցության մեջ առաջնային խնդիրը թուրքական ծրագրին ազգային հակածրագրի հակադրումն է, որի հիմնագաղափարն է` ապրել, գործել և այնպիսի «պարագաներ ստեղծել, որ Հայը տեսնուի ու Հայը խօսուի, և հայախումբ ժողովուրդ մը երեւայ, եկն ու բնիկը շօշափելի կերպով տեսնեն և զգան որ Հայ տարր մը և Հայ կեանք մը կայ»[1]:

Կարևորելով ազգային գործնական–իրավաքաղաքական հիմնահարցերը` Օրմանյանը դրանց լուծման հենքն ու բանալին համարում է **հայության` որպես գործող ազգի** գոյաբանական և իմացաբանական փաստարկումները: Այս մեկնակետով նա հետաքննում է հայ ազգի կեցութային սկզբնահիմքերը, լինելիության հիմնապատճառներն ու գործոնները, հայկականության ֆենոմենը և դրա ինքնագիտակցումը, հատկապես հայության հոգու էությունը, քանզի հոգևոր կեցությունն է, որ «կը շարժի գլխաւոր անիւն այդ մեքենային` որ ազգութիւն կը կոչուի և ազգիս ապագայն կը դիտէ»[2]:

Ազգային կեցության սկիզբն ու նպատակը ազգն է: Ազգային իմաստասիրությունը ազգի կեցության ինքնագիտակցման ու ինքնանդրադարձի արդյունքն է: Օրմանյանի մեկնությամբ` ազգիմացությունը ազգագոյության ապացույցն է: Միաժամանակ` ինքնաճանաչողությամբ ըմբռնվում է ազգային կեցության անսահմանությունը, անսպառելիությունը,,

ինչը ազգին շարունակ մղում է մտահայեցողության՝ գոյատևման խորհուրդի ու մշակութային–քաղաքակրթական հեռանկարի շուրջ:

Օրմանյանի ազգային հայեցակարգի առանցքը **Հայություն–Հայրենիք հարաբերակցությունն է**: Հայաստան–բնօրրանի լինելիությունը հավաստվում է ազգի ինքնագիտակցությամբ: Հայրենիքի օրմանյանական մեկնաբանությունների հիմքում **Հայաստանում հայ ազգի ինքնորոշման գաղափարն է:** Առանց ինքնորոշվող սուբյեկտի՝ հայրենիքը դառնում է պատմական հիշողություն կամ պատրանք: Բնականաբար՝ նա ազգի գոյությունը չի նույնացնում ազգային կեցությանը: Ազգի գոյությունը նրա կեցության նախասկզբնական հավաստիությունն է, հիմքը, որով պայմանավորվում է ազգի լինելիությունը: Կեցությունն ինքնին ենթադրում է ոչ միայն գոյության փաստը, այլև ազգագոյության հիմնապատճառները, եղանակը, օրինաչափությունները, իմաստը, լինելիության կայունությունն ու ամբողջականությունը:

Հայ ազգությունը Օրմանյանը վերիմաստավորում է ժամանակի քաղաքական զարգացումների համատեքստում: Նրա դիտարկմամբ՝ «այսօր կարծես թէ նոր իմաստ մը տուած ենք այդ բառին, և նոր յոյսեր կը հաստատենք անոր վրայ. նոր տեսութիւններ ունիմք անոր բացատրութեան նկատմամբ, և նոր դիտակէտներ կը սահմանենք անոր նպատակի մասին»: Ազգի վերաբերյալ նոր հայեցակետը բնավ չի նշանակում «նորաստեղծ ազգության» գաղափարի առաջադրում, այսինքն՝ այնպիսի էթնիկ հանրության, որ չունի անցյալ, ավանդություն և պատմականորեն ու քաղաքական կեցությամբ հաստատված ինքնություն: Նման նորամուծությունն ապօրինի և անօգուտ կլիներ, որովհետև «ո՛չ հնար է և ո՛չ բնական կամ բարոյական օրինաց համաձայն է օգտակար արգասիքներ սպասել իրէ մը՝ որ օգտին ո՛չ սկիզբը ունի և ո՛չ ընդունակութիւնը»[3]: Նոր դիտակետը վերաբերում է ազգային–քաղաքական շարժընթացին և ո՛չ ազգի սկզբնավորմանն ու լինելիությանը:

Օրմանյանի համոզմամբ՝ հայությունն ինքնին նույնական է իր մարմնական–հոգևոր կեցությանը, ազգային անհատականությանը, բայց պատմական տարածաժամանակի ու ազգային կյանքի փոփոխությունների հետևանքով ընկալվում է իբրև նորացված գոյացություն: Խնդիրը լուսաբանելիս նա ելակետային հարցադրում է կատարում. «Կարո՞ղ է արդեօք Հայութիւնը կատարեալ ազգութիւն կազմել» և «այդչափ դժուարութեանց յաղթող ըլլալով իր դիտակէտին հասնիլ» ու «բարձրութեան վերամբառնալու ընդունակ ըլլալ»[4]: Հարցի պատասխանը նա որոնում է ազգագոյության հիմքերի փաստարկումներում: Ըստ նրա՝ ազգային կեցության մեջ հիմնարարն ու էականը ազգի գոյությունն է, քանզի «Գոյութիւն՝ ամենայն իրաց առաջին սկիզբն և առաջին պայմանն է, ամենայն կատարելութեանց պատճառ և ամենայն հանգամանաց գլխաւորութիւն»[5]:

Հայության գոյաբանական վերլուծությունը պայմանավորված էր նաև սուբյեկտիվ պատճառներով: Բանն այն է, որ տվյալ ժամանակաշրջանում շրջանառվում էին օտար և հայ որոշ հեղինակների հայեցակետեր ու կարծիքներ, որոնց համաձայն.

1. Հայության առկա կացությունը համահունչ չէ առհասարակ ազգության էությանն ու կեցությանը:
2. Գոյություն ունի պարզապես միալեզու և համակրոն մի հանրություն, որ հայ է կոչվում, իսկ «ազգութիւնը քաղաքական դիրք մի է, որ կը պահանջէ նմանապէս քաղաքական կեդրոն մը որուն շուրջը բոլորին ամենայն տարերք Հայութեան, և որ իբր կեդրոն անւոյ կարենայ յինքն ամփոփել ամեն շառաւիղները, և անոնց հաւասար շարժումը և միացեալ գործը կանոնաւորէ»[6]: Մինչդեռ հայերը չունեն քաղաքական իշխանություն, կառավարող կենտրոն, և հույս էլ չկա, որ կստեղծվի ազգի առկա բաժանումների պարագայում:
3. Հայերը սփռված են ողջ աշխարհում, և ինչպես հրեաները չեն կարող ակնկալել հրեական թագավորության վերաստեղծում, այդպես էլ հայերը՝ իրենց «օրինաւոր ազգութեան», այսինքն՝ քաղաքական կեցության վերականգնում:

Օրմանյանը մերժում է պետականության առկայությունն իբրև ազգի գոյության օրինականության իրավական հենք դիտելը: Ըստ այդմ՝ սխալ համարելով հրեաների ու հայերի անհարկի համանմանությունը, նա հաստատում է, որ ազգերի քաղաքական ինքնակազմակերպումը բնական ունակություն է, որ դրսևորվում է պատմական համապատասխան հանգամանքներում:

Ինչ վերաբերում է հրեաներին, նա չի ժխտում օտար երկրներում նրանց ունեցած ազդեցությունն ու դերը ֆինանսատնտեսական, մշակութային, գիտակրթական և այլ ոլորտներում, ինչը, սակայն, բավարար չէ՝ վերականգնելու հրեական անկախությունն ու պետականությունը: Օրմանյանը նշում է դրա անհնարինության հիմնապատճառները՝ հրեության՝ որպես բնիկ էթնոսի չգոյությունը բուն հայրենիքում, հրեաների լիակատար սփռվածությունը տարբեր պետություններում, որոնք բացառում են նրանց ազգային–քաղաքական դիրքը պետաիրավական համակարգերում, «այնպէս որ Հրէաստանի մէջ Հրէութիւնը ոչ թէ հարկ կը լինի զօրացնել, այլ մանաւանդ թէ ի նորուստ հաստատել»[7], քանզի ազգագոյության գլխավոր բնապայմանը բնիկ ժողովրդի առկայությունն է հայրենի բնօրրանում:

Օրմանյանը քննարկում ու քննադատում է նաև «**ազգ–պետության**» հայեցակարգը, որի հեղինակներն ազգն ըմբռնում են եթե ոչ իբրև պետության հոմանիշ, ապա վերջինին միակցված իրողություն: Ազգության գոյությունն ընդունվում է միայն այնտեղ, որտեղ առկա է պետական կառուցակարգ, «պետական առանձինն դիրք մը կայ. և ըստ այսմ բոլոր այն ժողովուրդք որք իւրաքանչիւր պետութեան էական կամ ամբողջացուցիչ մասերը կը կազմեն՝ համազգիք կ՚անուանին, առանց խտրելու թէ զանազան ժողովուրդ են, զանազան լեզու ունին և զանազան յատկութիւններ»: Մտածողը հիշեցնում է, որ որքան էլ օրինական համարվի այդ նկատառումը, դա չէ այն ընդհանուր և ճիշտ հայեցակետը, որ պաշտպանում է ողջ «քաղաքականացեալ» աշխարհը, քանզի «Եւրոպական տէրութիւնք ո՛չ յանցեալն և ո՛չ յայժմու իրենց պետութեանց սահմաններով իրենց ազգութեանց սահմանները նոյնացուցին»[8]: Օրինակ՝ իտալական ազգը Իտալիայի թագավորությամբ չի ամփոփվում, ոչ էլ գերմանացիները՝ Գերմանական կայսրությամբ, իսկ Ավստրիական կայսրության հպատակները միայն ավստրիացի չեն, այլ բազում ազգերի ու էթնիկ խմբերի ներկայացուցիչ:

Հարկ է նշել, որ մինչև XVIII – XIX դարերը եվրոպական քաղաքական գործընթացներում ազգային գործոնը էական դեր չի ունեցել, հիմնականում կարևորվել են պետական, քաղաքական, կրոնական ու այլ գործոններ: **Պատմագիտության, իրավունքի փիլիսոփայության ու քաղաքական փիլիսոփայության մեջ ազգային գործոնը աստիճանաբար սկսեց արժեվորվել որպես պատմական շարժընթացի և քաղաքական փոփոխությունների հենք:** Քաղաքագիտական բանավեճերի գլխավոր թեման դարձան ազգի բնության, ինքնության, հիմնատարրերի և ազգագոյության պայմանների հիմնահարցերը: Քաղաքական հրապարակախոսները ժողովուրդներին հռչակեցին սեփական պատմության ու պետության իրավունքներով օժտված ազատ հանրույթներ: Այս համատեքստում պետականագիտությունն այլևս չէր կարող բավարարվել հետազոտության ավանդական մեթոդով, որի համաձայն՝ պետությունը վերացական գաղափար է, քաղաքական կառույց՝ առանց ազգության հետ հարաբերակցության: Նոր ժամանակի քաղաքական իրողությունները հանգեցրին **ազգային պետության** տեսության ձևավորման, որի հիմնադրույթներն են.

1. Յուրաքանչյուր պետության բնական հիմքը ազգությունն է, իսկ պետությունը՝ ազգի իրավաքաղաքական ձևը:
2. Պետական քաղաքականության հիմնական օբյեկտը ազգի կամ ժողովուրդի հանրային կյանքն է:
3. Քաղաքական ազգության հիմնատարրերի՝ ժողովրդի և կառավարության միջև առկա է համերաշխություն, քանի որ ազգն ու պետությունը փոխբացառող կամ հակադիր սուբյեկտներ չեն:

Այնուամենայնիվ, **հարկ է նշել, որ պետություն և ազգություն հասկացությունները նույնական չեն, պետությունը՝ որպես իրավական ու քաղաքական կառույց, չի համընկնում կառավարվող հասարակության ազգային միավորներին:** Պատահական չէ, որ մինչև XIX դարակես պետությունը դիտվում էր հասարակության քաղաքական ձև, իսկ հասարակությունը՝ պետաքաղաքացիական կապերով միավորված անհատների միություն: Օրինակ Իմ. Կանտի սահմանմամբ՝ «Պետությունը (civitas) իրավական օրենքներին ենթակա բազմաթիվ մարդկանց միավորում է»[9]:

Ժողովուրդների ազգային ու քաղաքացիական իրավունքների գիտակցման աստիճանի բարձրացմամբ պահանջվեց այլ դիրքորոշում: **Նորագույն քաղաքական փիլիսոփայության**

դիտակետով՝ պետության ինքնությունը մարմնավորվում է թե՛ բարձրագույն իշխանության անկախության իրավունքով, թե՛ ազգության՝ որպես իրավասուբյեկտի ինքնուրույն քաղաքական զարգացման իրավունքով: Ազգն է պետական ինքնիշխանության աղբյուրն ու կրողը:

Ըստ Ա. Գրադովսկու՝ XIX դարում ազգային սկզբունքը ձևակերպվեց հետևյալ կերպ. «Յուրաքանչյուր ազգություն, այն է՝ ծագման, լեզվի, քաղաքակրթության և պատմական անցյալի միասնությամբ կապված անձանց ամբողջությունը, իրավունք ունի կազմակերպվել որպես քաղաքական միավոր, այսինքն՝ ստեղծել հատուկ պետություն»[10]: Նրա մեկնաբանությամբ՝ նոր սկզբունքն այլևս չէր համապատասխանում արհեստական այն պետությունների համակարգին, որոնք կազմվել էին 1815 թ. Վիեննայի գագաթնաժողովի տրակտատների հիման վրա: Կարծում ենք՝ դրանց իրավունակությունը կարող էր չեզոքացվել միայն հպատակ ազգերի ազգային–քաղաքական ու քաղաքացիական ազատության, քաղաքակրթական ինքնության գաղափարական տեսության միջազգային ճանաչմամբ, ինչն այդ ժամանակ անհնար էր: Ազգային անհատականության սկզբունքը պետք է պաշտպանվի ոչ միայն ազգային, այլև միջազգային իրավունքով:

Եվրոպայում որպես պետական ինքնության հիմք միջազգային հարաբերություններում ճանաչվեց յուրաքանչյուր ազգության՝ իբրև պատմության սուբյեկտի ինքնակա պատմական զարգացման իրավունքը: Ձևավորվեցին նոր տեսություններ: Ի.Կ. Բլունչլին առաջադրեց հայեցակարգ, որում տարբերակվում են **բնական ազգությունը (Nation)** և **պետական ազգը (Volk):** Օրինակ՝ գերմանացիները, իտալացիները բնական ազգություն են, իսկ պրուսացիները, ավստրիացիները և շվեյցարացիները՝ պետական ազգեր: Ջ.Ս. Միլի հայեցակետով՝ ազգակազմության գլխավոր պայմանը քաղաքական շփումն է: Լեզվի, կրոնի, տարածքի և այլ պայմանների ընդհանրությամբ միավորված մարդկանց համակեցությունը դեռևս ազգություն չէ **պետական** իմաստով: Բնական ազգույթը կարող է նաև պետություն չկազմավորել՝ ներառվելով այլ պետության մեջ կամ բաժանվել մի քանի տերության միջև: Մինչդեռ պետական ազգը, նույնիսկ կազմվելով էթնիկ տարբեր միավորներից, յուրատեսակ ազգություն է՝ պետաքաղաքական կյանքի ընդհանրությամբ:

Ակնհայտ է, որ նման մոտեցմամբ անտեսվում են հենց բնական ազգությունների իրավասությունները. «Ազգության սկզբունքը հակասում է արդեն կազմավորված ազգույթների՝ մեկ պետության մեջ մեխանիկական, բռնի միավորմանը, որոնցից որևէ կերպ չի կարող ձևավորվել նոր ազգություն»[11]: Կարծում ենք՝ պատմական այն փաստից, որ որոշ պետություններ կազմավորվել են տարբեր էթնիկ հանրույթներից, շատերը եզրակացրել են, որ ազգակազմության գլխավոր պայմանը քաղաքական շփումն ու պետական կյանքի ընդհանրությունն են: Անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև պատմականորեն ազգերի կազմավորման ընթացքի ո՛չ նույնականությունը: Կարող ենք միանշանակ հաստատել, որ եթե եվրոպական մտայնությամբ՝ ազգագիտակցման հիմքը պետաքաղաքական ամբողջականությունն է, ապա հայ ազգի ինքնագիտակցությունն է այն ելակետը, որը հանգեցրել է հայության քաղաքական ինքնակազմակերպման և պետական միասնության գաղափարներին:

Ազգ–պետության տեսության հիմնագաղափարն է՝ յուրաքանչյուր ազգություն ունի քաղաքական ինքնուրույնության իրավունք: Բայց այս սկզբունքով չի կարելի արդարացնել այն ազգերի ու ազգույթների միաձուլման փորձը, որոնք գերտերությունների բռնազավթված հպատակներն են: **Սոսկ պետական սահմաններում քաղաքական հարկադրական միասնությամբ հնարավոր չէ համահավասարեցնել բնական ազգություններին՝ նրանց զրկելով ինքնակառավարման ազգային իրավունքից:** Դրա տիպական օրինակն են Օսմանյան կայսրության, Ռուսաստանի, Ավստրիայի, Շվեյցարիայի ու այլ պետությունների ժողովուրդները: Եվ, որ շատ կարևոր է, եթե իրավական պետության՝ Շվեյցարիայի սահմանադրական կարգը պարտադրում է պետականորեն պաշտպանել ազգությունների իրավահավասարությունը՝ քաղաքական ու քաղաքացիական ազատությունների ակտիվ գործադրմամբ, ապա նշված մյուս՝ բռնատիրական տերությունների հպատակները մշտապես պայքարել են ոչ միայն հանուն ազգային ինքնորոշման իրավունքի, այլև մարդու արժանապատվության, քաղաքացիական տարրական իրավունքների հարգման:

Ընդհանրապես՝ ներքաղաքական առումով պետությունը կայուն է այն պարագա-

յում, եթե կազմավորված է ազգության հենքի վրա և որպես ազգային պետություն՝ ծառայում է ազգային նպատակներին: Մինչդեռ արհեստական՝ աշխարհակալության օրենքներով ստեղծված պետությունները, անտեսելով ժողովուրդների գոյատևման ու զարգացման բնական իրավունքները, չեն պաշտպանում ազգային ու քաղաքացիական ազատությունները, քանի որ նրանց պետական բոլոր միջոցները և կառավարման եռանդն ուղղորդվում են լոկ իշխող ազգի իրավասությունների, ինչպեսև ոչ բնական պետական կառույցի պահպանմանն ու երբեք չկայացող՝ երևութական հասարակական համերաշխության ձևավորմանը: Այս պետությունները նույնիսկ չեն ճանաչում վարչական ինքնակառավարման սկզբունքը՝ հասկանալով, որ դրա կիրառումը բնականորեն կհանգեցնի քաղաքական ինքնության ճանաչման և անկախ ազգային պետականության իրավունքի պահանջներին:

Օրմանյանի մեկնությամբ՝ ազգային պետության ստեղծումը յուրաքանչյուր ազգության արմատական ձգտումն է: Սա պատմական ճշմարտություն է, քանի որ և՛ հնագույն ազգերը (այդ թվում՝ հայերը), և՛Նոր ժամանակում կազմավորված ազգությունները որպես քաղաքական էթնոս կայացել են պետաիրավական կառույցներում: Ի վերջո՝ պետությունն ազգի քաղաքական հովանավորն ու իրավապաշտպանն է: Ըստ Հ. Գևորգյանի՝ «Մշակույթի վերին՝ քաղաքակրթական շերտի ընդհանրական ձևերի առկայությունն է, որ ժողովրդին դարձնում է ազգ, բնութագրում է ազգը որպես միասնական հանրություն և նրա մշակույթը՝ որպես ազգային մշակույթ»[12]:

Օրմանյանը, չանտեսելով պետության դերը, հաստատում է, որ **ազգության քաղաքական (նույնիսկ աննշան) դիրքը նրա անվտանգության երաշխիքն է, բայց ազգագոյության հիմքը չէ:** Ըստ նրա՝ հայությունը «ազգային գոյութեան ամեն ծիրքերը ունի, թէպէտ և պետականը չունենայ», այսինքն՝ **պետականությունն ազգի համար ատրիբուտային չէ ազգակազմիչ կեցութային հիմքերի համակարգում:** Ինչ վերաբերում է օտար հպատակությամբ ազգի քաղաքական իրավասություններին՝ մտածողը հավաստում է. «Եւ ոչ իսկ ազգութեան մը գոյութեան համար մասնաւոր քաղաքական դիրք մը՝ այնպէս խստիւ էական է, որ առանց անոր ազգութիւնը ոչինչ համարուի... և դարձեալ՝ եթէ ազգութիւնք կը կործանին և կ՚անհետանան, բուն իսկ պատճառը իրենց և ոչ առերևույթ քաղաքական դիրք մը ունենալն է: Հնար է երբեմն որ ազգութիւն մը առանց այս պայմանի ալ իր գոյութիւնը պահպանէ»[13]: Այսինքն՝ **պետականության կորստով չի սպառվում ազգային կեցությունը, չեն ոչնչանում ազգի կեցութային, այդ թվում՝ պետաիրավական ու քաղաքական կեցության հիմքերը, չի անհետանում նաև ազգի ինքնակազմակերպման ու ինքնակառավարման ներունակությունը, որը մասնավորապես հայությունը դրսևորել է գրեթե բոլոր պատմաշրջաններում:**

XIX դարավերջին ակնկալվող ազգային–քաղաքական վերածննդի նախօրեին գլխավոր հիմնախնդիրը աշխարհին հաստատուն փաստարկներով հավաստելն էր, որ **հայ ազգը՝ որպես պատմության սուբյեկտ, ունի ազգագոյության ու զարգացման բոլոր նախադրյալները և իրավունակ ու գործունակ է՝ մասնակցելու իր ազգային հիմնահարցերի քաղաքական լուծման միջազգային դիվանագիտական գործընթացներին:** Այս նկատառումով՝ Օրմանյանը քաղաքական ծրագրի առաջնային խնդիրը դիտում է ազգի կեցութային հիմքերի բացահայտումն ու իմաստավորումը: Ըստ նրա՝ «ազգութիւն մը գոյութիւն ունենալու համար պէտք է ունենայ ևս աւանդութիւն մը, բազմութիւն մը, լեզու մը, կեղրոն մը, կազմակերպութիւն մը, յօդակապութիւն մը և նպատակ մը»[14]: Չբացառելով այլ իրողություններ՝ նա թվարկված սկզբնահիմքերը համարում է գլխավոր ու էական, որոնց ի վերջո հանգում են ազգի մյուս բոլոր հատկանիշները:

Ավանդությունը (պատմությունը) մեկնաբանելով որպես ազգի գոյության վկայություն՝ Օրմանյանը բացառում է «նոր ազգության» ստեղծման վարկածը. հնարավոր է ազգություններին զարգացնել, հզորացնել և հակառակը՝ կազմալուծել, ձուլել կամ ոչնչացնել, բայց ազգ հնարելը բնական չէ: Նրա կարծիքով՝ եթե նույնիսկ ավանդությունները թվում են առասպելական, ազգի պատմիչները՝ ստախոս, և պատմությունն էլ՝ ազգային պարծանք չներշնչող, այնուամենայնիվ, ավանդությունն ազգագոյության հիմնապայմաններից մեկն է: Նույն տրամաբանությամբ՝ Ղ. Ալիշանը հաստատում է. «Ամեն ազգի սեփականագոյն յիշատակն իր Պատմութիւնն է, որ և է կերպով աւանդեալ ըլլայ, մանաւանդ գրաւորն, զի կան և անգիր յիշատակք... Ստոյգ Պատմու-

թիւնն սովորաբար արձակ շարագրութեամբ կ՚աւանդուի, եղածն և ու՛ր և ե՛րբ և ի՛նչպէս ըլլալը յայտնելով, և ոչ այսպէս կամ այնպէս կարելի ըլլալն, երբեմն եւս անկարելին... Սակայն դուրս թողլով... երեւակայեալ հիւսուածքը, եթէ ստոյգն արուեստաւոր չափով կամ ոտանաւոր գրուած ըլլայ... այն այլ ընդունելի է ի կարգ պատմութեանց»[15]:

Օրմանյանը համոզված է, որ և՛ Սրբազան պատմությունը, և՛ վավերագիր–արձանագրությունները, և՛ մատենագրությունը հաղորդում են հայ ազգի պատվավոր, հավաստի հնագույն ավանդություն և վավերական պատմություն, որի համաձայն՝ «յանյիշատակ ժամանակս իսկ կայ եղեր ազգ մը անդ՝ ուր իր հայրենիքն է, որ զինուորական արդեամբք և զարգացման արգասեօք ժամանակցաց մէջ նշանաւոր դիրք մը ստացեր է»[16]: **Ազգային պատմությունը վկայում է ոչ միայն հայ ազգի մշակութաստեղծ կարողունակությունը, այլև ինքնակազմակերպման քաղաքական շնորհը՝ որպես քաղաքակրթական ինքնության հոգևոր հենք:** Պատմափիլիսոփան հիշատակում է հայկական թագավորական չորս հարստության՝ որպես ազգային պետականության ժառանգորդման պատմությունը, որը բոլոր ժամանակներում հայությանը ներշնչել է քաղաքական եռանդ ու հաստատակամություն՝ վերականգնելու ազգային պետականությունը: Հետևաբար՝ ազգային ավանդությունը ոչ թե սոսկ անկման ու կործանման ողբերգություն է, այլև քաղաքական փառավոր անցյալի պատմություն, որն իրավամբ դարձել է ազգապահպանության ու ազգային պետականության կայացման պատմաքաղաքական հենք, քանզի «ազգ մը՝ որ քառասուն դարուց շարունակ պատմութիւն մը ունի և... ոչնչացած չէ, ասկէ ետքն ալ չոչնչանար»[17]:

Ազգագոյության հաջորդ հիմնատարրը՝ **ազգաբնակչությունը** («բազմութիւնը») քննելիս Օրմանյանը տեղեկացնում է, որ ազգակազմության պատմաշրջանում ժողովրդի որոշակի թիվ որպես կանոն չի սահմանվել: Ժամանակակից աշխարհում գոյություն ունեն զանազան՝ մեծ ու փոքր թվակազմով ժողովուրդներ, որոնք ճանաչվում են որպես առանձին ազգեր՝ հատուկ պետություններով, կամ տարբեր պետություններում սփռված ազգություններ: Ըստ նրա՝ կարող է պահանջվել ազգաբնակչության այնպիսի թվակազմ, «որ կարող լինի ինքն իրեն մէջ իրեն բաւական լինիլ, և հասնիլ այն ամեն գործոց կատարման՝ որք ազգութեան մը պահպանութեան, կառավարութեան և զարգացման անհրաժեշտ ինչ են»: Ուստի՝ եթե մեկ կամ երկու միլիոն թվակազմով ժողովուրդն ի զորու է լինել ինքնաբավ, բարեկարգ, օրինականորեն ինքնակառավարվող ազգ ու պետություն, ապա **չորս միլիոն հայությունը** «միշտ ունի այժմ և արդեամբ այնչափ բազմութիւն՝ որչափ կը բաւէ ազգութիւն մը կազմելու, և համարձակ ըսելու թէ Հայութիւնը ազգութիւն մի է»[18]: Հետևաբար՝ **մերժելի է հայերին պարզապես «փոքրամասնություն» կամ համայնք կոչել, այն էլ սեփական (թեկուզև բռնազավթված) Հայրենիքում:**

Ազգագոյության էական՝ կեցութային հիմքերից է **լեզուն**, որն Օրմանյանը գնահատում է որպես սոցիալական կյանքի «նշանակ», գաղափարների հաղորդակցության միջոց, մարդու բնությունից բխող հասարակական ու քաղաքական շփումների եղանակ: Նրա համոզմամբ՝ հայերենը համապարփակ ու ճկուն լեզու է ազգային գրական, հրապարակախոսական, գիտական, ճարտասանական, փաստաբանական, դիվանագիտական, քաղաքական, կրթադաստիարակչական, ծիսական ու այլ գործառնությունների համար:

Անդրադառնալով հայերենի արդիականացման, գրական լեզվի ձևավորման խնդրին՝ հայագետը շեշտում է գրաբարի և աշխարհաբարի իրավահավասարությունն ու անհրաժեշտությունը ազգային կյանքում. «Երկու լեզուք՝ որ հաւասարապէս մերն են, և որք իրարու հետ՝ թէ ոչ ծնողի և զաւակի առնչութիւն, գոնեա հարազատ երկուորեկաց հաւասարութեամբ՝ լծակցեալ և միացեալ են»[19]:

Օրմանյանը հայերենն արժևորում է նաև որպես ազգի բաժանված մասերը միավորող՝ միասնականացնող գործոն: Այս առումով կարևորում է լեզվի քերականության միակերպությունը՝ նշելով, որ աշխարհաբարը պետք է հնարավորինս «ստոյգ և միաբան ձեւ մը ընդունի, և ամենուրեք, թէ ոչ նոյն հնչմամբ արտասանեալ և նոյն ոճով խօսեալ, գոնէ նոյն կերպով գրեալ և գործածեալ ըլլայ, որ բոլոր Հայութիւնը հաւասարութիւն և միաւորութիւն ստանայ, և գործին իրարու հետ յաղորդակցութեանց և յարաբերութեանց ծառայէ»[20]: Նա առաջադրում է գործնական հրատապ խնդիր՝ ստեղծել Հայախոսական (հայագիտական) Կաճառ, որտեղ արդի հայերենի մշակման ու կատարելագործման

խնդրում կհամագործակցեն արևմտահայ ու արևելահայ հայագետները:

Օրմանյանի հայեցակետով՝ բուն ազգային լեզվի պահպանման և զարգացման բնական օրինաչափություններից չշեղվելու համար անհրաժեշտ է.

1. Ուսումնասիրել գավառական բոլոր բարբառները՝ «զտելու համար ինչ որ ի բնե է կամ ըստ օրինաց, և ինչ որ աղաւաղ է կամ օտարախորթ»[21]:
2. Խուսափել իբրև ուղղախոսություն մատուցվող անհարկի «նորախօսութիւնից», ինչպեսև օտար լեզուների քերականության մեխանիկական ներմուծումից, քանզի «լեզու մը թւաբանական հաւասարութեանց և համեմատութեանց կանոններով չը կրնար շարժիլ, և ոչ ալ ծառայական նմանողութեան հպատակիլ»[22]:
3. Ոչ մի պարագայում հայերենը չզրկել ազգային նրբերանգներից, որոնցով պայմանավորված է ազգային լեզվամտածողության միասնականությունը:
4. Աշխարհաբարն ինքնատեղծ՝ ազատ լեզու չէ, հետևաբար՝ այն չպետք է մեկուսացնել գրաբարի գաղափարալեզվական հարստությունից:

Այդպիսով՝ Օրմանյանն առաջադրում է ոչ թե լեզվի վերաշինության, այլ գրական հայերենի մշակման խնդիր, որի լուծման անհրաժեշտությունը բազմիցս շեշտել են ժամանակի ազգային բոլոր գործիչները:

Ազգագոյության հիմնապայմաններից է **հայրենի բնաշխարհը.** «մեր ազգութեան գոյ ըլլալուն համար հարկ է մեզ մեր երկիրը, մեր աշխարհը, մեր հայրենիքը, մեր կեդրոնը ունենալ»[23]: **Հայրենիք–կենտրոնը ազգային կեցության բնական հիմքն է՝ այն բնօրրանը, որտեղ ազգայնացել է հայ ժողովուրդը:** Հետևաբար՝ հայությունն իր հայրենիքի բնական ժառանգորդն է, իրավատերը, և Հայաստանն անօտարելի է՝ նույնիսկ օտար տիրապետության ներքո: Օրմանյանի մեկնությամբ՝ **հայ ազգը բնությամբ հայրենամետ է, ուստի՝ միշտ պետք է լինի միակենտրոնության քաղաքական գաղափարի կրողն ու պաշտպանը՝ անկախ իրավական ու քաղաքական կացությունից:**

Այդպիսով՝ ազգի լինելիությունը պայմանավորված է ավանդությամբ, ազգաբնակչությամբ, լեզվով և հայրենիքով: Այնուամենայնիվ, օբյեկտիվ այս հիմքերն անհրաժեշտ, բայց բավարար չեն ազգագոյության համար: Դրանք կազմավորում են **ազգի մարմնական կեցությունը,** որում ներհյուսված են նաև նրա հոգևոր կեցության բաղադրիչները: Վերջինների լինելիությունը պայմանավորված է բարոյական հարաբերություններով: Ըստ Օրմանյանի՝ **հայ ազգի հոգևոր կեցությունը որոշարկվում է ազգային կազմակերպությամբ, համազգային նպատակով և ազգային միասնությամբ:**

Ազգային կազմակերպությունը հատուկ կառույց է, որի զորությամբ ազգը կարող է «իրեն մասնաւոր կացութիւն մը շնորհէ և իր ներքին գործունէութեան ներքին շարժմամբը զարգանալու դիւրութիւն ընծայէ: Իրը ըստ ինքեան յայտնի է. իսկ մեր ազգութեան համար, աւելի աւելի իրական պայման մը ցուցնել հնար չէ»[24]: Արևմտահայաստանում այդպիսի կառույց է Կ.Պոլսի Հայոց Պատրիարքարանը՝ ազգային սահմանադրական օրենքներով սահմանված կրոնաքաղաքական կենտրոնը, որը համակարգում է ներազգային բոլոր գործառնությունները և որպես ազգի ներկայացուցիչ–միջնորդ՝ պաշտպանում ազգային իրավունքները թուրքական կառավարությունում: Բայց Հայոց պատրիարքի իրավասությունները տարածվում են միայն Օսմանյան կայսրության հայադավան հպատակների վրա, ինչի հետևանքով այդ կենտրոնի իրավական շրջանակից դուրս են մնում այլ երկրներում բնակվող, ինչպեսև այլադավան ազգակիցները: Այս պատճառով՝ Օրմանյանը Ազգային կենտրոնի՝ որպես ազգապահպան գործոնի հետ համադրում է **ազգային միասնականության** պայմանը: Գրեթե բոլոր ազգություններում առկա են ամբողջի մասեր, և անհրաժեշտ է, որ «այդպիսի մասունք ունենան եղանակ մը, որով կազմակերպեալ մարմնոյն հետ միաւորին, իրենց գործակցութիւնը անոր բերեն, և անոր ազդեցութիւնը իրենք ալ վայելեն»[25]:

Ազգի բաժանված մասերի հարաբերակցության ու միասնության եղանակները տարբեր են: Ազգային գործիչը բացատրում է, որ հայերը չեն կարող միավորվել օսմանյան, ռուսական կամ այլ պետության իրավաքաղաքական հպատակությամբ: Սակայն, «Հայկազնեան հոգեւորական հպատակութեամբ միացեալ»՝ նրանք միավորված են ազգային հոգով, ձգտումներով, նպատակներով ու գործունեությամբ: Այնպես որ՝ հնարավոր չէ բացարձակ անջատում

և մեկուսացում ազգի բռնազավթված, արհեստականորեն բաժանված մասերի միջև, քանզի «Հայութիւնն մարմին մի է. իւր... փորձանքներով մէկտեղ՝ մարմին մը լինելէ չէ դադարած»[26]:

Ազգի կեցութային ամբողջականությունն Օրմանյանը մեկնաբանում է նրա հիմնամասերի հարաբերակցությամբ ու փոխկապակցությամբ: Այն պատկերացնում է իբրև բրգաձև գոյացություն. բուրգի գագաթը գերագույն բարձրակետն է, որին միացած են ազգի մարմնական կեցության ստորին մասերը, ու եթե նրանցից որևէ մեկը վնասվի, կխախտվի գագաթնակետի հաստատունությունը: Եվ հակառակը՝ ստորին մասերը (ազգի անդամները) այնպես են միակցված գագաթին, որ եթե որևէ մաս նրա առանցքից շեղվի, դուրս կմնա ողջ մարմնական կեցության սահմաններից: Ըստ Օրմանյանի՝ հայոց ազգային բրգաձև հաստատության գագաթնակետը Ս. Էջմիածինն է, «որոյ ուղղութիւնը պիտի գծէ Հայութեան պարունակութիւնը, և որոյ ազդեցութիւնը պիտի կազմէ Հայութեան մասերը»[27]: Նա համոզված է, որ առկա վտանգավոր կացության մեջ ազգային շահերի պաշտպանությունը և նպատակների իրագործումը պայմանավորված են կրոնական կենտրոնին ազգի հավատարմությամբ ու հոգևոր իշխանության հետ գործակցությամբ: Համազգային գործերը կապակցվում են, և բոլոր հայերը (անգամ այլախոսները) միավորված են Հայոց հոգևոր Աթոռի իրավասության ներքո և նրա միջոցով: Հոգևոր իշխանությունն ի զորու է հաղթահարել բնական ու ոչ բնական արգելքները՝ հնարավորինս գործադրելու ազգային իրավունքները, ակտիվացնելու մշակութային շփումները ազգի բաժանված մասերի միջև: Հետևաբար՝ Մայր Աթոռի հետ հայերի միասնությունն «այնպիսի ազդու ներգործութիւններ կ՚ստանայ արդեամբ, որ **ոչ թէ Հայութիւնը եկեղեցի մը կը ձեւացնէ, այլ Հայ եկեղեցին ազգութեան կը փոխարկէ,** և ամենայն Հայ սրտի իր ազգութեան վրայ սէր կ՚արծարծէ, և իր ազգութեան վրա հաւատոյ հաստատութիւն կը հեղու (ընդգծումը.– Լ.Ս.)»[28]:

Համազգային նպատակը Օրմանյանն արժեվորում է որպես ազգագոյության գլխավոր հոգևոր գործոն, առանց որի անիմաստ են ազգային ձգտումները, գործունեությունը և վերոհիշյալ բոլոր հիմնապայմանների ներգործությունն ու ազդեցությունը: Յուրաքանչյուր ազգ ունի իր հիմնանպատակը, որի իրագործմանն ուղղված են ազգային կեցության շարժիչ ուժերը:

Տարբեր պատմաշրջաններում հայերն ունեցել են առկա՝ մերձավոր–մարտավարական և հեռակա՝ռազմավարական նպատակներ: Օրմանյանի մեկնությամբ՝ **նպատակն ազգի առկա կեցության անմիջական հետևանքն է:** Բայց այս կեցությունն ընկալվում ու գնահատվում է ոչ միանշանակ, ինչով էլ պայմանավորվում է ազգային նպատակների ընտրության ու դրանց առաջնահերթության տարբերությունը. «մինչ ոմանք չափաւորութեամբ շարժուելով համեստ նպատակներով կը գոհանան, այլք առաւել խրախուսիւ բարձրագոյն նպատակի մը ակնակառոյց լինել կը համարձակին»[29]: Եթե առաջինները դրամատիկ տրամադրություններով հակադրվում են հայության՝ ազգություն լինելու գաղափարին՝ առաջնորդվելով լոկ քայքայված, ավերված հայրենիքի և հուսալքված, անգործունակ ժողովրդի մտապատկերով, ապա իրատես և հեռատես ազգային գործիչները կարևորում են ոչ միայն **հայության՝ իբրև գործող ազգի** գաղափարի հիմնավորումը՝ մերժելով «հիվանդ ու թշվառ» ժողովրդի կերպարը, այլև դրսևորում ազգային բուռն եռանդ ու քաղաքական կամք՝ «ապաքինելու» և օրինականորեն բարեփոխելու ազգային կեցությունը:

Օրմանյանի հայեցակետով՝ ազգային նպատակն իմաստավորելիս հարկ է պարզաբանել դրան հասնելու հնարավոր միջոցները: Նա ելնում է իր իսկ հաստատած կանխադրույթից, այն է՝ **հայ ազգությունը գոյություն ունի, քանզի առկա են ազգագոյության բոլոր պայմանները. ավանդություն (պատմություն), անհրաժեշտ թվակազմով ազգաբնակչություն, լեզու, հայրենիք–կենտրոն, հոգևոր–քաղաքական կազմակերպություն, ազգային միասնություն և համազգային նպատակ:**

XIX դարակեսի ազգային–սահմանադրական շարժման հիմնանպատակը հայության ազգային ինքնորոշումն էր ու իրավաքաղաքական կազմակերպումը: Ըստ Օրմանյանի՝ **ազգի քաղաքական ինքնակառավարման օրինականության բնական հենքը հայ ազգի ու ազգայնության գոյությունն է. չկա ազգ, ուրեմն՝ չկա և չի կարող լինել պետություն, բայց ո՛չ հակառակը:** Հետևաբար՝ համընդհանուր նպատակը ո՛չ թե հայերին «ազգութեան ձև» տալն է, որ պատմական ակնհայտ փաստ է, այլ Հայաստանի քաղաքական վերածնունդը և դրա

ճանաչումը միջազգային իրավունքով, մանավանդ որ՝ «Հայաստանի կառավարութեան՝ աւելի օգտակար և աւելի օրինաւոր ձեւ մը տալու խնդիրը **նախընթացաբար կ'ենթադրէ թէ Հայութիւնը ազգայնութեան ձեւը ունի,** զի եթէ չունէր՝ և ոչ իսկ հնար էր յանուն նորին այդպիսի բարեկարգութիւններ և բարենորոգումներ խնդրել (ընդգծումը.– Լ.Ս.)»[30]:

Այս համատեքստում Օրմանյանը նաև հաստատում է, որ «ազգ» հասկացությունը չպետք է ըմբռնել սոսկ իբրև «ժողովուրդ», քանի որ այն բովանդակում է նաև քաղաքական իմաստ: Հարկ է նշել, որ էթնիկ այլ հանրույթներից ազգը տարբերվում է այն կարևոր հանգամանքով, որ բացի պատմամշակութային, իրավական ու այլ ատրիբուտներից՝ նա օժտված է քաղաքականապես ինքնակազմակերպվելու և ինքնակառավարվելու կարողունակությամբ: Քաղաքագետը փաստում է, որ միջազգային Վեհաժողովներում հայերի ներկայացրած ինքնավարության ծրագիրը ազգային իրավասությունների խնդիր ներառել չէր կարող, եթե քաղաքական շրջանակներում ընկալված չլիներ հայության՝ որպես ազգության գոյությունը, որ նա «կարող է յասպարէզ հրաւիրուիլ, իբր նշանաւոր և զօրաւոր մի տարր արեւելեան աշխարհաց, մանաւանդ թէ իբր գլխաւոր և երեւելագոյն ի մէջ հին ասիական ազգութեանց, ինչպէս արեւմտեան հեղինակք և քաղաքագէտք չերկուացան անուանել Հայ ազգութիւնը»[31]:

Այդպիսով, Օրմանյանի փաստարկմամբ, **հայերի սկզբնանպատակը ազգի գոյատևումն է, իսկ վերջնանպատակը՝ պետականության վերականգնումը, այսինքն՝ ազգապետական (պատրիարքական), օրենսդրական ու վարչական իշխանությունների հենքի վրա ողջ Հայաստանում համազգային կառավարության օրինադրումն ու գործադրումը:** Եվ այն պայմաններն ու միջոցները, որոնք նպաստում են ազգային գոյապահպանությանը, անհրաժեշտ ու բավարար են ազգային–քաղաքակրթական առաջադիմությանը:

Հատկանշական է, որ ազգագոյության սկզբնատարրերի ու հիմնապայմանների շարքում Օրմանյանը չի նշում **կրոնը**, որն ըստ նրա՝ ողջ մարդկության «խնամակալն» է և «պայման մի է բովանդակ իսկ մարդկութեան ընկերութեան՝ որոյ ազգութիւնք մասունք են, կամ թէ ծնունդք են, անդստին նորին բնութենէ ծագում առած»: Նա առհասարակ չի ընդունում «անկրոն հասարակության» գաղափարը և կասկածի է ենթարկում նման կանխատեսումների հեղինակների իմաստասիրելու ունակությունը:

Ինչ վերաբերում է ազգային կրոնին՝ հայադավանությանը, նա միանշանակ հաստատում է ազգի ու կրոնի միասնությունը թե՛ անցյալում, թե՛ ներկայում՝ պատճառաբանելով. «ինչ որ ի մեզ կրօնական էր ըստ ինքեան, ազգային եղեւ և է իրականապէս)»[32]: Բացի այդ, հայ քրիստոնեական ոգին գնահատում է առավել վեհանձն, նվազ փոքրոգի, քան այլ ազգերի քրիստոնեական ոգին: Դրա պատճառն այն է, որ հայն առավել համարժեք ու խորիմաստությամբ է ընկալում բոլոր ժամանակների ամենահզոր ու մարդասիրական ուսմունքը և դրա ազդեցությունն ու արդյունքները աշխարհիկ կյանքում: Այս փաստը ճշտվում է այն պարզ իրողությամբ, որ «հին դարերուն մէջ հասարակաց բարւոյն հոգը եկեղեցեաց մէջ կեդրոնացեր էր, և կրօնականք... իրենց կոչմամբը ժողովրդեան խնամակալք և սպասաւորք էին, և բարեգործական ու դաստիարակութեան հոգերն իրենց պաշտաման էական մասերը կը կազմէին»[33]:

Հայության լինելիության խորհուրդը Օրմանյանը որոնում է ազգի հոգևոր ինքնօրինակ ունակություններում («ձիրքերում»): Նրա մեկնաբանությամբ՝ ազգը «մարմին մի է բարոյական... որ իւր գոյութիւնը գիտէ արտաքին պարագայից յարաբերութեան մէջ. իսկ իւր էութիւնն հոգեկան յատկութեանց յարաբերութեանցը վրայ հաստատեալ է»[34]: Պատահական չէ, որ հայագիտությունը նա սահմանում է որպես մարդկային սեռի բազմաթիվ ցեղերից մեկի՝ բուն հայության հետազոտություն:

Ազգիմացության գլխավոր խնդիրը հայության հոգու էության՝ ազգի ինքնին կեցության բացահայտումն ու իմաստավորումն են: Ըստ հայագետի՝ **ազգային հոգին բովանդակում է հայ անհատների հոգևոր ինքնատիպ հատկությունների ու հարաբերությունների ամբողջությունը:** Ազգային հոգու ճանաչողության սկիզբը հայ անհատի ինքնագիտակցումն է, քանզի «Հայութեան հոգւոյն մէկ մասը մեր իւրաքանչիւրին ներսն է, և մեզմէ շատերուն հոգին ինչ կերպ է, այն է Հայոց մեծամասնութեան հոգին, և Հայութեան հոգին ալ Հայոց մեծամասնութեան հոգին է»[35]:

Հայության փաստաբանի դերն Օրմանյանը ստանձնում է «մեծ գաղափար մը ունիմ

իմ ազգիս վրայ» կանխադրույթով՝ փաստարկելով այն արժեհամակարգի կայունությունը, որի բոլոր ենթահամակարգերն ու տարրերը ապացուցում են բուն հայկականը և կենսունակը ազգի մեջ. «եթէ եմք ինչ որ եմք միայն այդ պատճառին համար որ իւրաքանչիւր Հայ անհատ՝ լիովին ունեցաւ այն իղձերը և զգացումները եւ ձիրքերը եւ կարողութիւնները՝ որովք իւրաքանչիւր ազգի բնական կեանքը կ՚ապահովուի»[36]: Հատուկ շրջաբանությամբ արված Օրմանյանի այս հետևությունը ազգի գոյաբանական նրա հայեցակարգում դառնում է նախադրյալ՝ վերլուծելու ազգային հոգու կազմությունը, բնությունը, էությունը, գործունեությունը, արժանիքներն ու թերությունները: Միաժամանակ կարևորվում է նշված իրողությունների իմաստասիրական մեկնաբանությունը, դրանց համաձայնության կերպը, որպեսզի արմատապես ճանաչվեն բարի ու չար գործերի ծագման սկզբնապատճառները, առաքինությունները և թերությունների շարժառիթները:

Հայության հոգու հետաքննությունը Օրմանյանը դիտում է ազգային պատմությունն ու ազգի քաղաքական վերածննդի ուղիներն իմաստասիրելու մեթոդաբանական ելակետ, չափորոշիչ և կողմնորոշիչ: Հայ ազգի հոգին նա մեկնաբանում է էական այնպիսի հատկանիշներով ու առաքինություններով, որոնցով օժտված են «ընտիր հոգւոյ վիճակեալ» ազգերը: Ըստ այդմ՝ հային բնորոշ են.

ա) բնական սթափություն, սրամտություն, ակտիվ բնավորություն, կողմնորոշվելու ունակություն՝ վտանգավոր իրավիճակներից արագ ելք գտնելու և անհրաժեշտ միջոցները գործադրելու կարողություն,
բ) արիություն, որով երբեք հայը չի ընկճվում՝ միշտ հուսալով լավ ապագայի,
գ) պահպանողականություն և հարատևություն՝ ազգային կամքի ու մտքի անդրդվելիությամբ պահպանելու ազգությունը, կրոնը, լեզուն, ավանդույթներն ու սովորույթները,
դ) բարքերի չափավորություն՝ ձգտելով «ամեն պարագայից մէջ պահպանել իւր միակերպութիւնը, և արտաքին և բաղդի միջոցաց գործածութիւնն ալ կանոնաւորութեամբ մը կարգադրել»[37],
ե) ազգային միաբանություն, որով ազգի անհատները համերաշխ համախոհությամբ ձգտում են համազգային բարօրության:

Այս ու այլ դրական հատկանիշներին հաճախ հակադրվում են ազգային բազում թերություններ: Օրմանյանը բացատրում է, որ **հայության հոգին նույնական չէ միայն առաքինությունների ամբողջությանը:** Բազում հայերի հատուկ են նաև թերություններ՝ փառասիրություն, շահախնդրություն, եսամոլություն, պարծենկոտություն և այլն: Նա ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքին, որ շատ դյուրին է խոսել հզոր ազգերի հոգու առաքինությունների մասին: Սակայն ազգության հոգին այն ժամանակ է իսկապես դյուցազնական ու առաքինի, երբ նշված որակներով դրսևորվում է հատկապես բռնազավթված ու ճնշված իրավիճակում, ավելին՝ ծավալում է ազգային գործունեություն՝ չունենալով փառքի որևէ ակնկալություն: Այլ հարց է, երբ առաքինություններն իրավամբ դրվատում ու փառաբանում է ազգը՝ գնահատելով ազգային գործիչների օրինակելի ներդրումն ազգային կյանքում:

Հայերի ազգասիրությունը դրսևորվել է բոլոր պատմաշրջաններում, «թէպէտ բնական ընթացք իրաց այնպէս կը բերէին որ առանց այս ազգային հոգւոյն, այսօր Հայ մը իսկ մնացած ըլլալու չէր», և որ կարևոր է՝ «երբ ուրիշ շատ մը ազգաց ազգասիրութիւնը ազգային երախտագիտութիւն կրնայ անուանիլ, Հայոց ազգասիրութիւնը պէտք է ազգային մարտիրոսութիւն անուանել»[38]: Օրմանյանի համոզմամբ՝ արդարացի է այս սկզբունքով դատել նաև ազգի թերությունները, որոնք չեն նվազեցնում ազգային հոգու վեհությունը: Իհարկե, դրանց վերացումը ցանկալի է, բայցև չպետք է մարդկային թերություններին միախառնել ազգի կամքից անկախ կատարվող չարագործությունները ևս՝ պատմական բոլոր փորձությունների միակ պատասխանատու հռչակելով հայությանը: Ուստի՝ նման սխալներից խուսափելու համար Օրմանյանը պատմաբաններին, իմաստասերներին ու ազգագրագետներին խորհուրդ է տալիս **ազգային հոգու ճանաչողությունը դարձնել հայագիտական հետազոտությունների հենք:**

Թերությունները հիմնականում պայմանավորված են եղել հայերի՝ տարբեր տերութ-

յուններին հպատակության պարագայով: Պատմափիլիսոփայի կարծիքով՝ օտար զավթիչները քաղաքական հպատակությունը միշտ փորձել են լրացնել հոգևոր հպատակությամբ. «պատմութեան քննադատ իմաստասէրները կարծես թէ շօշափելով կ՚զգան Պարթեւական և Պարսկական, Յունական և Արաբական, Քրիստոնէական և Մահմէտական իշխանութեանց իրարու յաջորդելը», որոնք ձգտել են «Հայութեան հոգւոյն վրայ իրենց թերութեանց զգածմունքները պատուաստել»[39]: Ակնհայտ է, որ թերությունները բնական չեն, այլ հարկադրական են: Նման պատվաստումները միանշանակ չներգործեցին հայ անհատների վրա, ինչն էլ դարձավ ներքին հակասությունների պատճառ: Հետևաբար՝ հայության հոգու ապաքինումը կարող է իրականանալ միայն **բուն ազգային հատկանիշների** վերականգնումով, և այս հիմնախնդրի լուծման նախնական փուլը ազգի բոլոր անդամներին հավասարապես ու միօրինակ կրթելն է:

Օրմանյանը նաև մերժում է օտարամոլությունը հայ ազգին բնորոշ թերություն դիտելը: Այն գուցե հատուկ է որոշ անհատների, բայց «ազգին մեծամասնութիւնը և գրեթէ ընդհանրութիւնը՝ լիովին յարեալ է այն ամեն բանի որ իւրն է, և այդ յարումն եղած է իր փրկութեան ալ գլխաւոր պատճառը»[40]: Ըստ նրա՝ օտարամոլությունից խուսափելու համար անհրաժեշտ է, որ՝ ա) յուրաքանչյուր հայ «անհատաբար զգայ իւր ազգային արժէքը, և անոր գործակցելու հարկը»[41], բ) ճանաչի ազգի առկա կեցության հրատապ խնդիրներն ու նպատակները, գ) ազգային գործունեության ընթացքում կիրառի սեփական միջոցները՝ չհուսալով օտարների օգնությունը: Ազգագետի համոզմամբ՝ «չկայ... բոլոր Հայութեան մէջ՝ անձ մը, որ Հայ ըլլալը ճանչնայ և Հայութեան համար աշխատելու պարտքը չը ճանչնայ»[42]:

Ազգային ինքնության հիմքը ազգի հոգին է, որով հայն ինքնին տարբերվում է այլ ազգերից ու ժողովուրդներից՝ հաստատելով իր անկրկնելիությունը, Ազգային Ես–ը:

Օրմանյանը մեկնաբանում է հայի ազգային անհատականությունը պայմանավորող հիմնապատճառներն ու գործոնները.

1. Հայն օժտված է հոգևոր այնպիսի որակներով, որոնցով ինքն իրեն զատում է այլ ժողովուրդներից:
2. Հայը պահպանել է իր կեցութային հիմնատարրերը և ազգային ինքնությունը՝ ապահովելով ազգի հարատևությունը:
3. Հայը գործադրել է բոլոր միջոցները՝ բացառելու միախառնումն այլ ազգերի հետ:
4. Հայն ինքնատիպ արիությամբ կարողացել է հաղթել ահեղ զորաբանակների՝ հանուն ազգային ու պետական անկախության:
5. Հայը կարողացել է բոլոր ժամանակներում գործադրել ստեղծագործական կարողունակությունները՝ ազգային կեցության բոլոր մակարդակներում ապահովելով զարգացման միտումներ:
6. Հայը «ինչ որ ունեցաւ և ինչ որ ալ դուրսէն ընդունեցաւ, անոր սեփհական ազգային ձև մը տուաւ»[43]:
7. Հայն իր ազգային իրավասությունները պաշտպանել է հնարավոր բոլոր միջոցներով ու եղանակներով (մշակութային, քաղաքական, իրավական, ռազմական, դիվանագիտական, կրոնական, դավանաբանական և այլն):

Այդպիսով՝ «միշտ Հայը գերազանցութիւն մը ունեցաւ ուրիշ համաշխարհիկ ազգաց վրայ իր խսկութիւնը պահպանելու. և այնչափ զօրութիւն և կարողութիւն ցուցուց՝ որչափ հարկաւոր է աշխարհասէր մրրկաց ալեաց մէջէն՝ եթէ ոչ առանց վնասուց՝ գոնէ առանց ըսպառսպուռ խորտակման՝ իր ազգութեան նաւը ազատելու»[44]: Գլխավոր՝ գոյապահպանության խնդիրն ազգը լուծել է: Ուստի՝ ի զորու է նաև ազգային անկախությունն ամրապնդել քաղաքակրթական գործոններով:

Ազգագոյության հիմքերի և ազգային ինքնության այս փաստարկումները դարձան հայոց քաղաքակրթական զարգացման վերաբերյալ Օրմանյանի պատմափիլիսոփայական ու քաղաքագիտական հայեցակարգերի գաղափարական հիմքը:

1. *Օրմանեան Մ.,* Յիշատակագիրք երկոտասանամեայ Պատրիարքութեան, Պրակ առաջին, Կ. Պոլիս, 1910, էջ 99–100:
2. *Օրմանեան Մ.,* Կարօտ եմք (Բանախօսութիւն), Կ.Պօլիս, 1880, էջ 13:
3. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն (Բանախօսութիւն), Կ.Պօլիս, 1880, էջ 3–4:
4. Նույն տեղում, էջ 8:
5. Նույն տեղում, էջ 9:
6. Նույն տեղում, էջ 10:
7. Նույն տեղում, էջ 11:
8. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 12–13:
9. *Кант Им.* Метафизика нравов. В 2–х ч. // Соч. в шести тт. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 233.
10. *Градовскій А.* Національный вопросъ въ исторіи и въ литературе. СПб., 1873. С. 10.
11. Նույն տեղում, էջ 22:
12. *Գևորգյան Հ. Ա.,* Փիլիսոփայություն. Պատմություն. Մշակույթ, Եր., 2005, էջ 445:
13. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 13–14:
14. Նույն տեղում, էջ 12:
15. *Ալիշան Հ.* Ղեւոնդ Վ.Մ., Հայապատում (Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց),
16. Մաս Ա, Վենետիկ, 1901, էջ 10:
17. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 15:
18. *Օրմանեան Հ. Մաղաքիա Վ.,* Հայուն անցեալը, ներկայն եւ ապագայն (Բանախօսութիւն), Մասիս, Կ.Պօլիս, 1879, 27 Յունվար, Թիւ 2240:
19. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 18–19:
20. Նույն տեղում, էջ 21:
21. Նույն տեղում, էջ 45–46:
22. *Օրմանեան Մ.,* Հայուն անցեալը..., Մասիս, 1879, 18 Յունվար, Թիւ 2232:
23. *Օրմանեան Մ.,* Մինաս Չերազ. Հայաստան եւ Իտալիա, Մասիս, 1879, Մայիս 3, Թիւ 2316:
24. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 23:
25. Նույն տեղում, էջ 24:
26. Նույն տեղում, էջ 26:
27. *Օրմանեան Մ.,* Էջմիածին, Մաս Ա, Արարատ, Ի Վաղարշապատ, 1888, Յունուար 31, Թիւ Ա, էջ 6:
28. Նույն տեղում, էջ 8:
29. *Օրմանեան Մ.,* Հայ Ազգութիւն, էջ 27:
30. Նույն տեղում, էջ 28:
31. Նույն տեղում, էջ 32:
32. Նույնը:
33. Նույն տեղում, էջ 54–55:
34. *Օրմանեան Մ.,* Հայուն անցեալը..., Մասիս, 1879, Թիւ 2240:
35. *Օրմանեան Մ.,* Հայութեան հոգին (Բանախօսութիւն), Կ.Պօլիս, 1879, էջ 1:
36. Նույն տեղում, էջ 5:
37. Նույն տեղում, էջ 9–10:
38. Նույն տեղում, էջ 20:
39. Նույն տեղում, էջ 21:
40. Նույն տեղում, էջ 25:
41. Նույն տեղում, էջ 30:
42. *Օրմանեան Մ.,* Հայ երիտասարդութիւն (Բանախօսութիւն), Կ.Պոլիս, 1880, էջ 44:
43. *Օրմանեան Մ.,* Կարօտ եմք, էջ 13:
44. *Օրմանեան Մ.,* Հայուն անցեալը..., Մասիս, 1879, 16 Յունվար, Թիւ 2230:
45. Նույն տեղում, 17 Յունվար, Թիւ 2231:

КОНЦЕПЦИЯ МАГАКИЯ ОРМАНЯНА О СУЩНОСТНЫХ ПЕРВОНАЧАЛАХ НАЦИИ

Л. С. Сарвазян

(Резюме)

В конце XIX века в Западной Армении при обсуждении Армянского вопроса акцентировались задачи сохранения национальной идентичности, правомерности политических реформ. Эти проблемы находились в центре внимания и выдающегося мыслителя эпохи М. Орманяна. Идея самоопределения армянской нации на территории Армении является стержневой в его политической концепции. Без законного субъекта права родина превращается в сугубо историческую память. Поэтому первоочередной задачей является обоснование сущностных основ существования нации.

Опровергая теории, согласно которым главным условием возникновения нации является общность политической и государственной жизни, Орманян утверждает: а) основным условием существования нации является наличие коренного народа на исторической родине, б) нация является естественной основой государства, а государство – политико–правовой формой нации, в) каждая нация, будучи наделенной правами политического развития и самоуправления, является источником и носителем государственного суверенитета. Следовательно, государственность является гарантом безопасности нации, но в то же время основой существования нации.

Орманян сущностными основами нации считает:

1. Историю как свидетельство становления и существования нации.
2. Определенное количество представителей нации, что позволит на исконной территории быть самодостаточным, то есть будет обеспечено самоуправление и развитие нации.
3. Язык как способ общения, общественных и политических контактов, а также как средство выполнения культурных, научных, дипломатических и ритуальных функций.
4. Родина – как естественная основа национального бытия, колыбель, в которой армянский народ стал нацией.

Эти объективные основы возникновения нации дополняются компонентами духовного бытия нации – национальной политической организацией, национальным единством и общенациональной целью. Духовным единством обусловлены индивидуальность нации, ее идентичность. Поэтому главной задачей арменоведения является исследование духа армянства.

ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐՄՆԱՎՈՐՈՒՄ ՈՒ ՊԱՅՄԱՆ
(ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ)

Մարգարյան Ս. Բ.

Ազգային գաղափարախոսության մեջ առանցքային տեղ ունի ազատության գաղափարը, որի հետազոտության խնդիրն է բացահայտել ոչ միայն ազատության էությունն ու նրա դրսևորման ձևերը, այլև նրա գիտակցման գործնական նշանակությունն ու կենսագործման հնարավորությունը: Ազատության գաղափարը մշտապես առկա է որպես ազգային (ինչպես նաև անհատական ու խմբային) գիտակցության ու ինքնագիտակցության կարևորագույն ելակետերից մեկը, ինչպես նաև դիրքորոշում, որը որոշակի սոցիալ–քաղաքական և հոգեմտավոր պայմաններում վերածվում է ազատագրական գաղափարախոսության: Փաստորեն ազգային–ազատագրական գաղափարախոսությունը ազատության գաղափարի գործառութային դրսևորումն է պետականազուրկ պայմաններում և ուղղորդվում է ազգային ինքնագիտակցության կողմից:

Ազատության գիտակցության տեսական ռեֆլեքսիան ազատության փիլիսոփայությունն է: Ազատության գիտակցությունը գիտակցության (անհատական, խմբային, ազգային) մասն է, ձևն է, բայց ոչ այնպիսի ձև, ինչպիսին են իրավական, քաղաքական, կրոնական, գեղարվեստական գիտակցությունը, այլ դրանց համադրությունը՝ որոշակի կտրվածքով: Ազատության գիտակցությունը որոշակի կենսակերպի, ապրելակերպի միտված ոգու վիճակ, դիրքորոշում է:

Ազատության գիտակցության ելակետը ազատության գաղափարն է, իսկ գիտակցությունը՝ նրա ըմբռնման ընդունակությունը: Միևնույն ժամանակ այդ գաղափարը համապատասխան գիտակցության արդյունք է, քանի որ գաղափարն անընդհատ մշակվում է՝ իր բովանդակության մեջ ներառելով նոր իմաստներ ու կտրվածքներ: Ազատության գաղափարը մտածողության ու պրակտիկ գործունեության ելակետերից է և դրսևորվում է գործունեության բոլոր ոլորտներում: Վերջիններիս մեջ առանցքային տեղ ունի ազգային պետականության ոլորտը:

Պետությունը քաղաքական համակարգի հիմնական տարրն է՝ իր տարածքով ու բնակչությամբ: Փաստորեն այն խարսխվում է ազգի (հասարակության) և հայրենիքի (բնօրրան, կենսատարածք) վրա: Ինչպես ազատ կամքով օժտված մարդն է լիարժեք սուբյեկտ սոցիալական ոլորտում, այնպես էլ ինքնիշխան պետությունը միջազգային հարաբերություններում: Ազգամիջյան հարաբերություններում ազգի ինքնության ու ազատության երաշխավորը նրա քաղաքական համակարգն է՝ պետության գլխավորությամբ: Այդ է պատճառը, որ իշխանությունն ու նրա կրողը (առաջնորդն ընդանրապես) ազգային անկախության խորհրդանիշի դեր են խաղացել:

Հայտնի է, որ պատմության ընթացքում նահապետերի, ցեղապետերի, հերոսների, տարբեր կարգի առաջնորդների, ինչպես նաև աստվածների անուններով են կոչվել ցեղեր, ազգեր ու տարածքներ: Դա նշանակում է, որ տվյալ անվանադիրները նվիրական ու սրբագործված են տվյալ ժողովրդի կողմից: 19–րդ դարի նշանավոր ազգագրագետ ու մշակույթի պատմաբան Է. Բ. Թայլորը իր հայտնի աշխատության մեջ, վկայակոչելով տարբեր ժողովուրդների կողմից ստեղծված «ստուգաբանական» և «անվանահայրական» առասպելները, ցույց է տալիս, որ այդպիսի անվանակոչումները հատուկ են բոլոր ժողովուրդներին[1]: Իշխողները (ցեղապետից մինչև թագավորը) իրենց տոհմի և դրանով իսկ իրենց իշխանության ու թագավորության ծագումը կապում են նահապետի, հերոսի (էական նշանակություն

չունի՝ իրակա՛ն, թե՛ առասպելական) կամ որևէ աստծու հետ և դրանից բխեցնում իշխելու իրենց իրավունքը, հավաստում տվյալ պետականության (անկախ մակարդակից ու ընդգրկած տարածքից) հեղինակավոր, առանձնահատուկ (նաև աստվածային) ծագումը և, եթե արտահայտվենք արդի տերմինաբանությամբ, իշխանության լեգիտիմությունը:

Վաղ շրջանում ձևավորված կոլեկտիվ պատկերացումների համակարգը դիցաբանական աշխարհայացքն է, որն իր մեջ պարունակում է սոցիալական, քաղաքական, իրավական, բարոյական, գիտական, գեղարվեստական և այլ ապագա գիտելիքների ու պատկերացումների սաղմերը: Աշխարհայացքի այդ համապարփակ ու չտարբերակված ձևը, լինելով «անցյալի մասին յուրօրինակ տեղեկատվության ձև, միաժամանակ պարտադիր նորմերի ու կանոնների աղբյուր էր, որոնք ներկայում ու ապագայում անպայման կատարման էին ենթակա: Առասպելի դրույթները որպես իմպերատիվ մոդել էին ծառայում մարդկային հարաբերությունների համապատասխան կառուցվածքի համար և այդ հարաբերությունները սրբագործում էին բարձրագույն հեղինակությամբ և աստվածային հաստատումով»[2]: Երկրային կյանքը երկնային ծագումով բացատրող հայացքների այդ համակարգը յուրօրինակ ամբողջատիրական գաղափարախոսություն էր և այլընտրանք կամ մրցակից չուներ: Սակայն դա չի նշանակում, թե գերագույն (աստվածային) օրենքը, մարդկանց հարաբերությունները կարգավորող նորմերն ու կանոնները հավիտենական ու անփոփոխ են: Կ. Միրումյանն արդարացիորեն գրում է. «Հին հունական, ինչպես նաև հին աշխարհի մյուս ժողովուրդների առասպելների էական հանգամանքը աստվածների պայքարն է աշխարհի, այդ թվում մարդկանց նկատմամբ իշխանության համար: Այդ պայքարի ընթացքում հեթանոսական գերագույն աստվածների (Քաոս, Ուրանոս, Զևս) հերթափոխությունը նշանակել է նաև նրանց իշխանության սկզբունքների հերթափոխություն, որն անդրադարձել է ինչպես իրենց աստվածների փոխհարաբերությունների, այնպես էլ մարդկանց նկատմամբ նր վերաբերմունքի վրա...»[3]:

Հինգերորդ դարից սկսած գրի առնված և մեզ հասած հայկական բանավոր ավանդությունները հարուստ չեն և հնարավորություն չեն տալիս հանգամանորեն հետևել հայոց հեթանոսական դիցարանի փոփոխություններին, սակայն հայ հեթանոսական դիցարանը նույնպես նվիրապետության և կարգավորված հարաբերությունների համակարգի վրա էր խարսխված, որոնք մարդկանց համար նվիրական իդեալ ու խորհրդանիշ էին և նորմատիվ գործառույթ էին իրականացնում: Թեև հեթանոսական աստվածները գերբնական էակներ էին, սակայն մարդկանցից անջրպետված չէին, «մասնակցում» էին նրանց առօրյա կյանքին: Դիցաբանական աշխարհայացքի տիրապետության հատկապես վաղ շրջանում իրական ու նվիրական, բնական ու գերբնական աշխարհները երփեղկված չէին, մարդիկ և նրանց աստվածները մշտական շփման մեջ էին: Մեր ժողովրդի նահապետ, ազգի ու հայրենիքի անվանահայր և հայ հնագույն դիցարանի գլխավոր աստված Հայկը միևնույն ժամանակ ազգային գիտակցության մեջ պահպանվել է որպես հայոց պետականության հիմնադիր: Առհասարակ «Յուրաքանչյուր ցեղային աստված որոշակի երկրի թագավորական իշխանության աղբյուրն է»[4]: Հայկի և Բելի մասին պատմությունը ոչ միայն հայկական անկախ պետականության սկզբնավորման, այլև այդ պետականության սրբագործման ու աստվածային ծագման մասին է:

Եթե նույնիսկ նախամաշտոցյան գիր չենք ունեցել, ապա Հայկի ու Բելի մասին առասպելականացված պատմությունը ժողովրդական ասացողների, հանրաճանաչ գուսանների, իսկ ավելի ուշ Խորենացու, Սեբեոսի և այլոց աշխատությունների շնորհիվ սնել է հայ ժողովրդի բազմաթիվ սերունդների պատմական հիշողությունը և ձևավորել այն գաղափարը, թե Ք. ա. 2492թ. օգոստոսի 11–ին Վանա լճի արևելյան ափին Հայկ նահապետը իր լայնալիճ աղեղով նետահարում է Միջագետքի բռնակալ Բելին, փախուստի մատնում նրա զորքին՝ իր ժողովրդի համար նվաճելով ազատ ու անկախ ապրելու իրավունք: Հիմնադրվում է հայոց պետականություն, իսկ Հայկը դառնում է հայոց թագավոր: Սա նշանակում է, որ հայոց ազգային գիտակցության մեջ հայկական պետականությունը աստվածային ծագում ունի: Այնուհետև այդ գիտակցությունը դառնում է հայության դեպի բարձրագույն քաղաքական նպատակը՝ ազատ ու անկախ ազգային պետականության պահպանմանն ու հզորացմանը ուղղորդող

կարևորագույն գործոն: Ինչպես Հեգելն է ասում՝ «Պետությունը աստծո երթն է աշխարհում, նրան հիմք է ծառայում իրեն որպես կամք իրականացնող բանականության թագավորությունը»[5]: Գերմանացի մտածողն իրավամբ պետությունը համարում է ազատության բարձրագույն մարմնացում, «սուբստանցիոնալ *կամքի* իրականություն», որի մեջ «ազատությունը հասնում է իր բարձրագույն իրավունքին»[6]: Ստեղծված ազգային պետականությունը միաժամանակ բուն հայոց պատմության սկիզբն է. Հայկը նաև ժամանակի, չափի ու տոմարի սահմանողն ու տնօրինողն է կամ, ինչպես երբեմն անվանում են, ժամանակի աստված[7]: Այդ պատճառով էլ Հայկի անունով է կոչվել ազգային տոմարը՝ 2492–ի նավասարդի 1–ին (օգոստոսի 11–ին) սկզբնավորվող բուն հայոց թվականը:

Թեև «Աստվածաշնչում» Հայաստանը հիշատակվում է Հայկի հոր՝ Թորգոմի անունով՝ «Թորգոմայ տուն» կամ «Տուն Թորգոմայ»[8], այլ աղբյուրներում հիշատակվող Թոգարմա (Թորգոմա), Թեգարամա տեղանունների տակ հասկացվել է ողջ Հայաստանը կամ նրա մի մասը[9], այնուամենայնիվ մեր ազգային գիտակցության մեջ հայ ժողովրդի հասարակական–քաղաքական պատմությունն սկսվում է Հայկ նահապետ–արքայից, նրա անվամբ էլ սրբագործվել է:

Ասվածի կապակցությամբ կարևոր ենք համարում նաև հետևյալ դիտարկումները: Հայկի մասին պատմություն–դիցավեպը, Հայկ նահապետի սերունդների մասին մյուս պատմությունները միաժամանակ հայոց պետականության սահմանների, Հայկական լեռնաշխարհում ժողովրդի տեղաբաշխման, տեղանունների առաջացման, իշխանական տոհմերի ձևավորման, ազգային պետականության պահպանման և նրա սահմանների պաշտպանության մասին են: Այս պատմությունների հիմքերի վրա է խարսխվում մեր ազգի սոցիալական կյանքն ու նրա սրբագործված քաղաքական համակարգը: Ընդ որում, սրբագործված են նաև հնագույն իշխանական (նախարարական) տները, որոնք ստեղծվել են Հայկի շառավիղներից:

Մյուս դիտարկումը վերաբերում է ազգային պետականության ստեղծման ու պահպանման միջոցին՝ անկախության ու ազատության համար զինված պայքարին: Հատկանշական է, որ հայոց գերագույն աստված Հայկը հայկական պետությունը հիմնել է աշշուրա–բաբելական գերագույն աստված Բելի դեմ տարած հաղթանակով: Ստացվում է, որ հայոց պետությունն անձեռնմխելի է աստվածային սահմանմամբ կամ, եթե արդի տերմինաբանությամբ արտահայտվենք, միջազգային իրավունքի նորմերով: Միևնույն ժամանակ սրբագործվում է աստվածակարգ պետության ստեղծման միջոցը՝ զինված պայքարը: Այս երևույթը պատմության ընթացքում մեթոդաբանական դիրքորոշման դեր է խաղացել և, կախված փաստի գիտակցման աստիճանից, համապատասխան արժեքային կողմնորոշում ու վարքի ծրագիր է ձևավորում մարդկանց մոտ: Նման դիրքորոշումն առհասարակ հատուկ է բոլոր պետականազրկված ժողովուրդներին, որոնց բնական ձգտումը ազատագրական պայքարն է, «քանի որ արդարացի է այն պատերազմը, որն անհրաժեշտ է. և սրբազան է այն զենքը, որի վրա է միակ հույսը»[10]:

Այսպիսով՝ դեռևս վաղ շրջանում ձևավորվող հայոց ազգային գիտակցության մեջ ամրապնդվում է այն պատկերացումը, թե Հայաստանի արքաների աստվածակարգ իշխանությունն ու նրա պետականության սահմանները անձեռնմխելի են, իսկ դրանց պաշտպանության համար պայքարը՝ սրբազան: Այդ պատկերացումը, միաձուլվելով մարդկանց իդեալների, ցանկությունների, կենսադիրքորոշումների հետ, վերածվում է համոզմունքների, որոնց համար անձնուրաց պայքարը ընկալվել է որպես սրբազան պարտականություն, ազգի ու հայրենիքի շահերին ինքնազոհաբերումը՝ հոգևոր անմահություն: Այդ դիրքորոշման բանաձևումը, խտացումն է դարձել «Չգիտակցված մահը մահ է, գիտակցված մահը՝ անմահություն» արտահայտությունը, որը ազգի և հայրենիքի շահերին անմնացորդ նվիրվածության գործնական կողմնորոշիչ է դարձել:

Պետք է նաև ավելացնել, որ արժեհամակարգի ձևավորման և մարդկանց արժեքային կողմնորոշման առումով էական նշանակություն չունի այն հանգամանքը, թե ավանդություններն մեջ ինչպիսին է առասպելի և իրականության հարաբերակցությունը (եթե չասենք, որ դրանց սահմանազատումը շատ բարդ, իսկ երբեմն անլուծելի խնդիր է): Դիցաբանական աշխարհայացքի գերիշխանության պայմաններում առասպելները մարդկանց համար ոչ թե պարզապես պատմություններ էին գերբնական, երևակայական

աշխարհի մասին, այլ յուրօրինակ իրականություն, որի մեջ ապրում են իրենք և գերբնական էակները: Իսկ այդ պատմությունները մարդկանց համար ունեին ինչպես ճանաչողական, այնպես էլ գործնական, կիրառական արժեք: Տարաբնույթ գիտելիքները, պատկերացումները, զգայական պատկերները մեկ ընդհանուր պատկերային մոդելի մեջ էին, որի հիմքի վրա հետագայում ձևավորվում է ազգային գաղափարախոսությունը:

Ժամանակի ընթացքում թեև աշխարհայացքի և մտածողության գործընթացի առասպելազերծում է կատարվում, կրոնական հասուն համակարգերի ու ձևավորվող ռացիոնալ մտածողության մեջ սկսում են սահմանազատվել բնականն ու գերբնականը, գիտելիքն ու հավատը, օբյեկտիվն ու սուբյեկտիվը, սակայն առասպելական պատմությունները չեն կորցնում իրենց ճանաչողական ու գործնական դերակատարությունը ժողովրդի կյանքում: Վերոհիշյալ գործընթացի մասին է վկայում Մովսես Խորենացու դիրքորոշումը առասպելների նկատմամբ. պատմահայրը արհամարհական վերաբերմունք ուներ պարսից առասպելների նկատմամբ, թեև դրանց բավականաչափ քաջատեղյակ էր: Խորենացին գլխավորապես նկատի ուներ «Բյուրասպի Աժդահակի անպիտան և անճոռնի» առասպելները: Նրա համակրանքի օբյեկտը «հույների պերճ ու ողորկ, *պատճառավոր* (ընդգծումը իմն է, Ս.Մ.) առասպելներն են, որոնց տակ թաքնված են ճշմարիտ իրողություններ»[11]: Կարծում ենք, որ հատուկ ուշադրության առարկա պետք է դառնա պատմահոր «պատճառավոր առասպելներ» արտահայտությունը, որը, հավանաբար, նշանակում է, որ Խորենացին առասպելը համարել է իրերի ու երևույթների պատճառների բացատրության յուրահատուկ եղանակ (այդպիսին է այն համարվել նաև դիցաբանական աշխարհայացքի գերիշխանության պայմաններում): Սակայն համոզված ենք, որ միևնույն ժամանակ վերոհիշյալ արտահայտությունը ևս մեկ իմաստ ունի. այն վկայում է դիցաբանական մտածողության մեջ իշխող անձնավորված ծնունդից պատճառի ռացիոնալ բացատրությանն անցնելու մասին: Եվ դա ակնհայտ է բերված հղումից. պատմահայրը առասպելների հիմքում ճշմարիտ իրողություններ է տեսնում, այսինքն՝ առասպելն ընկալում է որպես խորհրդանիշ, պատմական իրադարձությունների դիցաբանաստեղծական անդրադարձ տարբեր սերունդների երևակայության մեջ: Խորենացին առասպելի գոյությունը նույնիսկ ծառայեցնում է պատմական տեղեկությունների հիմնավորմանը՝ միաժամանակ փորձելով սահմանազատել իրականն ու երևակայականը[12]:

Պետականազուրկ շրջանում գործող հայ մտածողները ձգտում էին ցույց տալ, որ հայ ժողովրդի համար ստեղծված վիճակն անբնական է, շեղում է գերագույն (աստվածային) օրենքից, քանի որ ի սկզբանե մեր ժողովուրդը պետականություն է ունեցել, այսինքն՝ եղել է անկախ ու ազատ: Օրինակ՝ Մովսես Խորենացու գերագույն նպատակը ազգային անկախ պետականության վերականգնումն է, իսկ իր ժամանակ ստեղծված վիճակը անբնական շեղում է համարում, ուստի ձգտում է ցույց տալ մեր ժողովրդի *հին* լինելը և *ի սկզբանե* պետականություն ունենալը: Իսկ դրանից բխում է, որ ըստ պատմահոր՝ «որևէ պետության կողմից Հայաստանը բռնությամբ նվաճելը և ազգի հպատակեցումը հակառակ է բնական (աստվածային) օրենքին, պատմական արդարության խախտում է, ոտնահարում, ինչը դարձավ նրա ազգային–քաղաքական հայեցակարգի մեկնակետը»[13]: Մեր պատմահայրը, ով առաջինն է շարադրել մեր ազգի ամբողջական պատմությունը՝ ծագումից մինչև իր ապրած ժամանակը, ժողովրդի և պետականության ձևավորումը ներկայացնում է որպես միաժամանակյա գործընթացներ: Օրինակ՝ երբ Խորենացին ներկայացնում է մինչև Արշակունիներն իշխած Հայկազյան արքաների («բնիկ պսակավորների») ցուցակը, հայտարարում է, «որ այդ ժամանակները մեր ազգը թագավորություն ուներ», և վկայակոչում է «Աստվածաշնչի» հեղինակությունը, որտեղ Երեմիա մարգարեն կոչ է անում Բաբելոնի դեմ պատերազմի համար օգնության կանչել Արարատյան և Աքսանազյան թագավորություններին[14]: Հավելենք, որ, ըստ «Աստվածաշնչի», Աքսանազը (Աքսանաս) Հայկ նահապետի հոր՝ Թորգոմի եղբայրն է: Բանն այն է, որ Երեմիայի կոչից առաջ՝ Ք.ա. 586թ., Բաբելոնի Նաբուգոդոնոսոր արքան քանդում է Երուսաղեմում Սողոմոն թագավորի հիմնած հրեական տաճարը և մեծաթիվ հրեաների գերեվարում:

Ակնհայտ է, որ Արշակունիների թագավորության անկումից հետո ազգային պետականության վերականգնումն էր նաև մեր պատմահոր գլխավոր ցանկությունը, որի անիրա-

ժեշտության ու օրինականության հիմնավորման համար դիմում է լայն տարածում գտած հնության սկզբունքին[15]: Խորենացին անչափ ուրախանում է, երբ իր «Հայոց պատմությունը» շարադրելիս հասնում է «այն տեղը, երբ մեր բնիկ նախնիի (Հայկի, – Ս.Մ.) սերունդները թագավորական աստիճանի են հասնում»[16]: Պատմահայրը նկատի ունի նահապետ Պարույրին, որը հայկական միացյալ իշխանության տիրակալն էր, իսկ Ք.ա. 612թ. Նինվեի կործանումից հետո վերականգնում է Հայկազյան թագավորությունը՝ թագադրվելով (միջազգային ճանաչում ստանալով) Մարաստանի թագավոր Կիաքսարի (Խորենացու մոտ՝ Վարբակես) կողմից: Այդ փաստից ոգևորված պատմահայրը հայտնում է, որ կուզենար ծնված լինել այն ժամանակ, երբ Հայաստանում իշխում էր Հայկազյան (Հայկյան) տոհմը. «որովհետև մեր թագավորների մեջ ինձ այս մարդիկ են սիրելի, իբրև բնիկներ, արյունակիցներ և իսկական հարազատներ: Ես շատ կփափագեի..., որ նրանց ժամանակ ես աշխարհ եկած լինեի, նրանց *տեսությամբ* (ընդգծումը իմն է, –Ս.Մ) զվարճանայի և այժմյան վտանգներից խուսափած լինեի»[17]: Հղումից ակնհայտ է, որ Մովսես Խորենացին ցանկանում է հայոց գահին տեսնել բնիկ հայկական արքայատոհմի, մասնավորապես հայոց պետականության հիմնադիր Հայկի սերունդներին, որոնց շնորհիվ հայ ժողովուրդը կպահպաներ ազգային անկախ պետականությունը և չէր հայտնվի պարսկա– բյուզանդական տիրապետության տակ («այժմյան վտանգներից խուսափած» կլիներ): Միանգամայն բնական է, որ պատմահայրը հայ ժողովրդի համար ստեղծված քաղաքական ծանր վիճակի պատճառը համարում է ազգային–պետական ավանդույթի ընդհատումը:

Ասվածին սակայն պետք է ավելացնել, որ, չնայած մեր պատմահոր նման դիրքորոշմանը, նա Արշակունի հայոց թագավորներին համարում է օտար, եկվոր, բայց միաժամանակ օրինավոր իշխողներ: Ուստի պատահական չէ, որ Խորենացին իր «Հայոց պատմության» երրորդ գիրքը վերնագրել է «Մեր հայրենիքի պատմության ավարտը»: Արշակունիների թագավորության կործանումը (428թ.) մեծ մտածողն ընկալել է որպես ազգի բնականոն զարգացման ավարտ: Ավելին, նրա համոզմամբ՝ «... անիշխանության մեջ մնալով՝ նախարարական ցեղերը մեկը մյուսի դեմ ելան իրար կոտորելու...»[18]: Եվ չնայած պատմահայրը իր աշխատության շարադրանքն ավարտել է 483–485թթ. սակայն, ըստ էության, այն հասցրել է մինչև 428թ.՝ Արտաշես 3–րդ (Արտաշիր) Արշակունու գահազրկումը (որից հետո միայն Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի հետագա գործունեության և մահվան վերաբերյալ համառոտ շարադրանքն է), և ավարտում է «Ողբ»–ով, որտեղ հայոց պետականության անկումը ներկայացվում է իբրև ժողովրդի կործանում, քանի որ վերջինս հայտնվել է քաոսային և անտերունչ վիճակում՝ զուրկ արտաքին ուժերից պաշտպանվելու հնարավորությունից[19]: Ակնհայտ է, որ պետության նկատմամբ Խորենացու վերաբերմունքը պաշտամունքի հասնող երևույթ էր: Կարծում ենք՝ այդ դիրքորոշումը միանգամայն բնական է, քանի որ ազգը անհրաժեշտ չափով պաշտպանված չի լինի և հետևաբար իր ստեղծագործական ներուժը լիարժեքորեն իրացնել չի կարողանա առանց պետականության: Ահա թե ինչու ցանկացած ժողովրդի գոյատևման ու ազատ կենսագործունեության բնազդը ի սկզբանե կողմնորոշված է դեպի պետականություն: Հեգելը գրում է. «*Ժողովրդի* առկա կեցության մեջ սուբստանցիոնալ նպատակը նրանում է կայանում, որ լինի պետություն և պահպանի իրեն որպես այդպիսին: Առանց պետական կարգի ժողովուրդը *(ազգը որպես այդպիսին),* ըստ էության, ոչ մի պատմություն չունի…»[20]: Փաստորեն մեր պատմահայրը իր մոտեցմամբ ոչ միայն դարերով նախորդել է գերմանացի դասականին, այլև գործնականում իր «Պատմության» շարադրանքը սկսել է Հայկի ստեղծած պետականությունից:

Պետականության պաշտամունքը հատուկ էր բոլոր հայ մտածողներին: Օրինակ՝ հայ եկեղեցու և հոգևորականության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի պատճառով Տիրանին խստորեն դատապարտող Փավստոս Բուզանդը կուրացած Տիրան արքայի շուրթերով ասում է. «...իմ գործած չարիքների ու մեղքերի վրեժը ինձանից պահանջվեց, որովհետև ես այս աշխարհը, որում թագավորում էի, խավարեցրի...»[21]: Սակայն պարսիկների կողմից հայոց արքային գերեվարելն ու կուրացնելը Բուզանդը համարում է հայոց աշխարհի ու ժողովրդի կործանում, քանի որ աստվածակարգ հայոց պետականությունը ազգի անկախության ու ազատության երաշխավորն է: Եվ, ի տարբերություն Խորենացու, Բուզանդը «բնիկ տեր» էր համարում Տիրանին և ընդհանրապես հայ Արշակունիներին: Իսկ իր «Հայոց պատմության»

վերջին մասերում նկարագրելով, թե ինչպիսի նենգ նպատակներով են պարսից արքան և հռոմեական կայսրը Հայաստանը բաժանում Արշակունիների երկու թագավորության, Բուզանդը ցավով գրում է. «...այն ժամանակ և այնուհետև Հայոց թագավորությունը բաժանվեց, ցրվեց, նվազեցավ, իր նախկին մեծությունից ընկավ»[22]:

Համանման դիրքորոշում ուներ նաև Ղազար Փարպեցին: Խոսելով այն մասին, որ հայոց Արշակունիների վերջին արքա Արտաշես 3–րդի ապաշնորհ կառավարումից դժգոհ հայ նախարարները որոշել են պարսից արքայի միջոցով գահազրկել նրան և իշխանությունը հանձնել պարսիկ կառավարիչի, կաթողիկոս Սահակ Պարթևին հորդորում միանալ իրենց, բերում է հայրենասեր կաթողիկոսի խոսքերն այն մասին, թե չնայած Արտաշես արքան մեղավոր է, բայց քանի որ յուրային ու հավատակից է, ոչ թե հեթանոս, զրադաշտական, ուստի ավելի լավ է նման թագավոր ունենալ և գուցե հնարավոր լինի նրան ճիշտ ուղու վրա դնել, քան պետական իշխանությունը հանձնել օտարներին: Պատմիչը կաթողիկոսի հետ կոչ է անում՝ «մի ջանացեք կորցնել բնիկ ձեր տերերին»[23]: Այսպիսով՝ Փարպեցու համար անգամ անարժան ու պարսկահպատակ թագավորը ազգի անկախության ու ազատության (թեկուզ հարաբերական) պահապանը, երաշխավորն ու խորհրդանիշն է: Իսկ երբ Փարպեցին պատմում է, որ 481–484թթ. Վահանանց ապստամբությունից հետո պարսից Վաղարշ արքան Հայաստանի մարզպան է նշանակում սպարապետ Վահան Մամիկոնյանին, ջանում է աստվածաշնչային բազմաթիվ դրվագների ու խորհուրդների միջոցով հիմնավորել այն գաղափարը, որ դա հայ ժողովրդի համար անկախության ու ազատության վերականգնում է[24]: Նման գնահատականը, ըստ երևույթին, հիմնվում է այն իրատեսական դիրքորոշման վրա, որ այդ պահին այդքան ազատություն էր հնարավոր իրացնել:

Պետականության պաշտամունքի դրսևորման ձև էր արքայի և նրա նախնիների պաշտամունքը: Հայտնի է, որ հայոց արքա Արտաշես 1–ինը Անահիտ դիցուհու արձանի կողքին տեղադրել է տալիս իր թագավորական նախնիների արձանները և մարդկանց պարտադրում նրանց երկրպագել իբրև աստվածների: Տիգրան Մեծը աստված է հռչակվել իր կենդանության օրոք: Տրդատ 1–ին Արշակունին «պահպանում է Արտաշեսյան դինաստիայի պաշտամունքը և ավելացնում դրան պարթև Արշակունիների՝ որպես իր նախնիների, պաշտամունքը... Առանձնացնելով այդ նպատակի համար որոշ տերիտորիաներ՝ գավառներ, ինչպես դա արվում էր Պարթևստանում»[25]: Այս քայլի նպատակը, անշուշտ, թագավորական իշխանության հեղինակությունը բարձրացնելն էր և հպատակներից կատարյալ հնազանդության պահանջելը թագավորական (աստվածային) կամքին:

Միաժամանակ պետք է նշել, որ իշխողի աստվածացումն ու նրա իշխանության սրբագործումը էապես նպաստել է իշխանության կենտրոնացմանը (հիշենք, թե ինչպիսի դեր խաղաց քրիստոնեության պետականացումը Տրդատ Մեծի և նրա իշխանության համար), թագավորական իշխանության նկատմամբ ոտնձգությունների նվազեցմանը և դրանով իսկ պետական ավանդույթների հաստատմանը: Ընդ որում, որևէ ժողովրդի իշխող արքայատոհմի և նրա իշխանության սրբագործվածության երևույթն ինչ–որ չափով ընդունելի էր նաև օտարների և նույնիսկ նվաճողների կողմից: Հատկանշական է, օրինակ, այն փաստը, որ Աքեմենյան Պարսկաստանի տիրապետության շրջանում Հայաստանի սատրապներ (կառավարիչներ) նշանակվում էին մինչ այդ իշխող Երվանդունի արքայատոհմի ներկայացուցիչները, իսկ Արտաշեսյանների թագավորության անկումից հետո հռոմեացիները փորձում էին Հայաստանը կառավարել հարևան երկրների արքայական և իշխանական տոհմերից ընտրած Արտաշեսյանների հետ արյունակցական կապ ունեցող դրածոների միջոցով:

Վերևում բերված փաստերը, անշուշտ, նաև այլ պատճառներ ունեին. դրանցից հատկապես կարևոր էր ժառանգական գործոնը, ինչը առավել բնական ու ընդունելի էր համարվում հպատակ ժողովրդի կողմից: Սակայն տեղին ենք համարում ավելացնել, որ ժառանգական գործոնի հիմքում ընկած է տվյալ իշխող տոհմի սրբագործվածության հանգամանքը: Բացի այդ, հպատակեցված ժողովուրդը ավելի անհանդուրժողական էր նվաճողի *անմիջական* իշխանության հանդեպ և ավելի հաճախ էր ընդվզում, մինչդեռ հայկական ծագումով իշխողը առավել հեշտությամբ էր լուծում հարկահանության և այլ խնդիրները:

Վերոհիշյալ դիրքորոշման տարածվածությունը կարելի է հավաստել նաև Փավստոս

Բուզանդի «Հայոց պատմության» հետնյալ դրվագով. 371թ. Նպատ լեռան մոտ՝ Ձիրավի դաշտում, սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանի գլխավորած հայ–հռոմեական բանակը հաղթում է պարսիկներին և վտարում Հայաստանից: Պարսիկների կողմից կռվում էր նաև Աղվանքի Ուռնայր թագավորն իր գնդով: Մուշեղը հետապնդում է փախչող Ուռնայրին և հասնելով նրան՝ ասում է. «Շնորհակալ եղիր, որ թագավոր մարդ ես, գլուխդ թագ ես կրում, ես թագավոր մարդու չեմ սպանի՝ մինչև անգամ եթե շատ նեղն էլ ընկնեմ»[26]: Մուշեղը թույլ է տալիս, որ Աղվանքի արքան փախչի Հայաստանից: Ակնհայտ է, որ հայոց սպարապետը իր թշնամի արքային համարում է կարգավիճակով իրենից բարձր, պետական իշխանության կրող ու խորհրդանիշ, աստվածակարգ իշխող և հետևաբար անձեռնմխելի: Հաճախ այդպիսի փոխադարձ վերաբերմունք է եղել արքաների միջև: Օրինակ՝ Արտաշես 1–ինը տապալում է Երվանդ 4–րդի իշխանությունը, սակայն սպանված Երվանդի հուղարկավորությունը արքայավայել է կազմակերպում: Իսկ Ալեքսանդր Մակեդոնացին թեև հետապնդում էր անընդհատ նահանջող պարսից արքա Դարեհ 3–րդին, սակայն մահապատժի է ենթարկում վերջինիս սպանող պարսկական զորավարին «տիրասպանության» (սեփական արքային սպանելու) համար՝ ի խրատ մյուսների, իսկ Դարեհի դիակը հուղարկավորել է տալիս արքայավայել:

Վերոհիշյալ օրինակները վկայում են, որ թագավորը իշխանության ու պետականության մարմնավորում ու խորհրդանիշ է համարվել և դրանով իսկ՝ իր հպատակների ապահով ու ազատ կյանքի երաշխավոր: Պատահական չէ, որ արքային, իշխաններին «տեր» են անվանել: «Տեր» տերմինը ոչ միայն նշանակել է, որ հպատակները իշխողների ծառաները կամ ստրուկներն են, այլև նրան համարել են իրենց հովանավորը, պաշտպանը, ապահովության երաշխավորը: Այդ է պատճառը, որ թագավորի մահվան դեպքում երբեմն մարդիկ ինքնասպան են եղել: Հայտնի է, օրինակ, որ Արտաշես 1–ինի մահվան ժամանակ շատ մարդիկ ինքնասպան են լինում՝ համարելով արքայի մահը իրենց անվտանգ ու ապահով կյանքի վերջը և նույնիսկ երկրի ու ժողովրդի կործանումը:

Ընդհանրացնելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ, անկախ տեսական ձևակերպումներից կամ հստակ ու որոշակի դիրքորոշում հայտնելուց, ժամանակի գրեթե բոլոր հայ մտածողները խորապես գիտակցում էին, որ ազգային անկախ պետականությունը անձնական և հատկապես ազգի անվտանգության ու ազատության մարմնավորումը, պայմանն ու երաշխավորն է:

Որպես մարմնավորված ազատություն՝ պետությունը խարսխվում է որոշակի բնական հիմքի վրա: Դա այն տարածքն է, որի հետ միասին պետությունը վերածվում է սոցիալ–քաղաքական տարածության, որտեղ իրականացվում են որևէ ազգի (հասարակության) կենսագործունեությունն ու պետական իշխանության քաղաքականությունը: Այսպիսով՝ ազգն (հասարակությունը) ու նրա բնօրրանը (կենսագործունեության տարածքը) պետության բաղկացուցիչ մասերն են, ուստի հարկ ենք համարում պարզել քննարկվող ժամանակաշրջանի պատկերացումները ազգի և հայրենիքի մասին:

Հայրենիքի ու ազգի գաղափարները մարդու համար եղել և մնում են ամենանշանակելի ու ամենանվիրական գաղափարներից: Հայրենիքը մարդկանց համար այն սրբազան տարածքն է, որի պաշտպանության համար նրանք ամենաթանկ զոհողություններ են կատարում՝ չխնայելով նույնիսկ սեփական կյանքը: «Հայրենիք» տերմինն օգտագործվում է տարբեր իմաստներով. լայն իմաստով՝ որպես բնօրրան, բնաշխարհ, որտեղ կազմավորվել ու ապրում է որևէ հանրույթ, նախնիների երկիր, որտեղ մարդը ծնվել ու բնակվում է, նեղ իմաստով՝ որպես մարդու կոնկրետ ծննդավայր, սեփականատիրական իմաստով՝ որպես ժառանգական կալվածք հին և միջնադարյան Հայաստանում, ինչպես նաև որպես որևէ իրի կամ երևույթի առաջացման, կազմավորման, հայտնագործման վայր[27]:

Հայրենի բնաշխարհը (որպես հող ու ջուր) դեռևս վաղ ժամանակներում ընկալվել է որպես անհատների ու հանրույթների կենսագործունեության, ուժի ու հզորության անսպառ ակունք: Այսօր էլ բնությունը դիտվում է որպես նրանում ապրողների կենսագործունեությունն ապահովող պաշարների ամբողջություն: Պատահական չէ, որ հողը, երկիրը տարբեր ժողովուրդների դիցաբանության մեջ մայրության, պտղաբերության խորհրդանիշն է[28]: «Սասնա ծռեր» էպոսի հերոսներ Սանասարն ու Բաղդասարը ջրից են սաղմնավորվել, Սանասարը ջրով է զորեղանում: Իսկ Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ տեղ գտած

էպիկական պատումի համաձայն՝ հայոց Արշակ 2–րդ արքային հայրենի հողը ուժ է տալիս նույնիսկ օտար միջավայրում[29]: Պարսից արքա Շապուհ 2–րդի վրանի հատակին փռված հայրենի հողը հայոց արքայի համար Հայաստանի մի փոքրիկ նշխար և հետևաբար՝ նախկին հզորության ու ազատության վերապրման միջոց է դառնում: Ինչպես Հ. Ասատրյանն է նկատում. «Հայրենիքն է նրա (Արշակ 2–րդի,– Ս.Մ.) ինքնապաշտպանության միակ զենքը»[30]:

Հայրենի հողի ուժի ու կենսատվության վերաբերյալ պատկերացումները ուղղակի կամ այլաբանորեն ընկած են մարդկանց շատ գաղափարների, դիրքորոշումների ու գործելակերպի հիմքում (օրինակ՝ շատ տարածված դիրքորոշում է, թե մրցակցող մարզական թիմը կամ առանձին մարզիկը սեփական տարածքում առավելություն ունի): Հայրենիքի վերաբերյալ այս պատկերացումները կարելի է անվանել բնապաշտական դիրքորոշում: Սակայն հայրենիքի պատկերն ավելի ամբողջացնելու համար անհրաժեշտ է այն դիտարկել պատմամշակութային կտրվածքով:

Վաղ հասարակության անտրոպոմորֆ ու դիցաբանաստեղծական մտածելակերպը շնչավորել ու պատկերավորել է բնաշխարհը. բույսերն ու կենդանիները, լեռներն ու հովիտները հատուկ իմաստ ու նշանակություն են ստանում: Վերջիններս, բեկվելով մարդկանց զգացմունքների ու երևակայության մեջ և կապելով մարդկանց կյանքում կարևոր նշանակություն ունեցող բնական երևույթների, հասարակական–քաղաքական իրադարձությունների, մշակութային արժեքների հետ հիմք են դառնում անհատների ու ազգերի պատմական հիշողության կազմավորման համար: Հայ ժողովրդի համար այդպիսիք են Ավարայրն ու Սարդարապատը, պատմամշակութային հուշարձաններն ու սրբավայրերը (Մասիս ու Նպատ լեռները, Արածանի գետը, Արմավիր մայրաքաղաքի մերձակա սոսյաց անտառը և այլն): Օրինակ՝ սոսին հեթանոսական Հայաստանում պաշտամունքային գլխավոր ծառատեսակն էր և միաժամանակ կոչվել էր կենաց ծառ, որը տեղ է գտել ազգային քանդակագործության, որմնանկարչության, բանաստեղծության մեջ: Հարկ է նշել, որ ծառապաշտությունն աշխարհում շատ տարածված երևույթ է, որի վերապրուկները կան առ այսօր[31]: Տարբեր ազգերի պատմական գիտակցության հիմքում ընկած պատմական այդպիսի հիշողության տևական վերարտադրության պայմաններում ձևավորվում է նրանց յուրօրինակ հայացքները, արժեքային գիտակցությունը, հոգեկերտվածքն ու գործելակերպը:

Հայրենի տարածքի զգացողությունն ու ըմբռնումը սերնդից սերունդ է փոխանցվում գենետիկական և ժառանգորդման սոցիալական մեխանիզմներով: Տոհմա–ցեղային կյանքով ապրող մարդն իրեն և իր բնօրրանը առանձնացնում էր մնացած աշխարհից. այդ բնօրրանում են ապրել նրա նախնիները, որոնց հետ, ինչպես նաև շրջակա առարկաների ու երևույթների հետ, նա կապված է բնական ու հոգևոր կապերով:

Մարդու կողմից հայրենիքի ըմբռնումը կապվել է այն հանրույթի կամ սոցիալական միավորի հետ, որին ինքը պատկանում է. տոհմային կյանքի ժամանակ այդպիսին է տոհմի զբաղեցրած տարածքը, ցեղերի ձևավորումից հետո՝ և՛ տոհմի, և՛ ցեղի տարածքը, այսինքն՝ այդ պահից մարդկանց մոտ առաջանում է հայրենիքի երկակի (փոքր և մեծ) ըմբռնում, որը շարունակվում է հետագայում: Ավատատիրական հարաբերությունների ձևավորմանը զուգահեռ՝ որոշակի տարածքներ դառնում են առանձին տոհմերի սեփականություն, որն ավելի է ընդգծում հայրենիքի ըմբռման երկակիությունը և հիմք դառնում կենտրոնաձիգ և կենտրոնախույս քաղաքական դիրքորոշումների համար: Այդ դիրքորոշումներից մեկի կամ մյուսի գերակայությունը պայմանավորվել է տվյալ ժողովրդի սոցիալ–տնտեսական, գաղափարաքաղաքական, հոգեմտավոր վիճակով: Առանձին նախարարական (իշխանական) տոհմերին պատկանող կալվածքները՝ նախարարությունները (իշխանությունները) կոչվում էին «հայրենիք» («հայրենական») և հիմք դարձան նաև թե՛ փոքր հայրենիքի ըմբռնման, թե՛ տեղական հայրենասիրության, թե՛ կենտրոնախույս քաղաքականության և թե՛ դրանցից բխող այլ երևույթների համար:

Հարկ է նշել, որ հայրենիքի վերաբերյալ նման պատկերացումը հատուկ է եղել տարբեր ժողովուրդների: Այսպես՝ դեռևս Նոր ժամանակների սկզբում «Իտալիայում շարունակում է գերիշխել անջատողական, այսինքն՝ տեղային, մարզային ինքնագիտակցությունը: Կարելի է ենթադրել, որ իտալացիների հիմնական զանգվածի համար հայրենիքը «փոքր

հայրենիքն» էր. ամենից առաջ նրանք իրենց նույնացնում էին Իտալիայի հետ, իսկ իրենց ծննդյան բնակավայրը կամ տեղանքը՝ այն մարզի հետ, որտեղ այդ բնակավայրը գտնվում էր»[32]: Այստեղից էլ առաջանում է մարդկանց տեղային, գավառային ինքնանույնականացումը: «Փոքր հայրենիքի» գաղափարը շատ տարածված է եղել նաև հույների մոտ: Դրա հետ է կապվել տեղական հայրենասիրությունը: Այդ պատկերացումների հիմքում ընկած էր տեղական ավանդապաշտության ամրությունը, կայունությունը[33]: Ֆրանսիայում վիճակը փոքր–ինչ այլ էր. թեև այստեղ գյուղացիության շրջանում գերիշխում էր կապվածությունը «փոքր հայրենիքին», սակայն «արդեն Միջնադարում կառավարող ու մշակութային ընտրախավի մոտ ձևավորվում է պատկերացումը հայրենիք–Ֆրանսիայի վերաբերյալ»[34]: Այս պատկերացումը, անշուշտ, նպաստում է ֆրանսիական բացարձակապետության ձևավորմանը, որն էլ արագացրեց ազգային համախմբման գործընթացը: Եվ ընդհանրապես «փոքր հայրենիքի» գաղափարը և տեղական հայրենասիրությունը, որոնք խոչընդոտել են ազատության գաղափարի համազգային դրսևորմանը, հաղթահարվում են գլխավորապես համազգային պետականության ստեղծմամբ:

Հարկ է նշել, որ մեծ (ամբողջական) հայրենիքի ըմբռնումն սկսել է ձևավորվել կենտրոնական (թագավորական) իշխանության ձևավորմանը զուգահեռ, որի արդյունքը դարձավ առաջին համահայկական պետության առաջացումը դեռևս Ք. ա. 6–րդ դարում: Դա նշանակում է, որ մեծ հայրենիքն ըմբռնվել է որպես ողջ հայ ժողովրդի պատմական բնակության վայր, բնաշխարհ, բնօրրան: Իսկ այդ ըմբռնման համար հիմք է ծառայել «հայ» կոչվող էթնիկական հանրույթը: Այդ պատճառով էլ մեր հայրենիքը կոչվում է Հայաստան՝ հայերի երկիր:

Վաղմիջնադարյան մատենագրության մեջ եղած տեղեկություններից ակնհայտ է, որ հայ գործիչների մոտ մեծ հայրենիքի ըմբռնումը առկա է եղել Քրիստոսի ծննդից շատ առաջ: Մեր պատմահայր Մովսես Խորենացին Վաղարշակ արքայի, Արամ նահապետի գործունեության առնչությամբ, ինչպես նաև այլ գործիչների ու իրադարձությունների անդրադառնալիս մեկ պետականության մեջ է ներկայացնում ողջ Հայկական լեռնաշխարհի տարածքը, երբեմն նույնիսկ նրա հարակից որոշ շրջանները[35]: Ընդ որում Խորենացու համար այդ պետականության հիմքում երկու գործոն են ընկած՝ պատմական և էթնիկական:

Մի կերպարի մեջ մարմնավորելով Տիգրան Երվանդյանին ու Տիգրան Մեծին՝ Խորենացին նշում է, որ հայոց արքան ընդարձակեց հայկական պետության սահմանները, «և մեր բնակության սահմաններն ընդարձակելով հասցրեց մինչև հին բնակության սահմանների ծայրերը»[36]: Ակնհայտ է, որ այստեղ Խորենացին հայրենի տարածքի պատմականության գաղափարն է ընդգծում, կարևորում և փառաբանում է նրա ամողջականությունը վերականգնողին: Համանման դիրքորո□ում ունի նաև 7–րդ դարի հայ պատմիչ Սեբեոսը: Խոսելով Սասանյան Որմիզդ թագավորի դեմ սպարապետ Վահրամ Չուբինի 589թ. ապստամբության մասին՝ Սեբեոսը հայտնում է, որ պարսիկ սպարապետը օգնության խնդրանքով դիմում է հայերին՝ խոստանալով վերականգնել Հայաստանի անկախությունը և որպես տարածք նշելով ողջ Հայկական լեռնաշխարհը[37]:

Հայրենիքի ու հայրենի պետականության խորենացիական ըմբռնումը ուշագրավ է նաև մեկ այլ առանձնահատկությամբ. հայրենիքն ու նրա պետականությունը պայմանավորվում են հայոց լեզվի գործածության սահմաններով, այսինքն՝ Հայաստանն այն տարածքն է, որտեղ հայեր են ապրում, և որը պետք է մեկ պետականության մեջ ամփոփված լինի: Օրինակ՝ խոսելով Վաղարշակ արքայի գործունեության մասին՝ Խորենացին պատմում է, որ հայոց արքան հայոց պետության արևմտյան սահմանը դարձնում է այն շրջանները, «որտեղ հայերեն լեզուն վերջանում է»[38], «իսկ արևելյան կողմից, հայերեն խոսակցության վերջին սահմաններում, երկու կողմնակալ է նշանակում...»[39]: Խորենացին, հենվելով պատմական փաստերի վրա, հայտնում է իրենից դարեր առաջ ապրած հայ արքաների՝ համահայկական պետություն ստեղծելու ձգտումների մասին և փառաբանում նրանց այդ ազգանպաստ գործելակերպը (քաղաքականությունը):

Համահայկական պետության ստեղծման ու պահպանման գործում հայոց լեզվի դերը այնքան է կարևորվել, որ երբ հայոց արքաներն ազատագրում էին բնիկ հայկական տարածքները կամ այլ տարածքներ նվաճում, օտարախոս դարձած հայերին և օտարերկ-

րացիներին պարտադրում էին խոսել հայերեն: Օրինակ` Խորենացին հայտնում է, որ երբ հայոց նահապետ Արամը Հայաստանից արևմուտք ընկած տարածքներ է նվաճում, «այդ աշխարհի բնակիչներին հրաման է տալիս սովորել և խոսել հայերեն»[40]:

Պատմական հայրենիքի յուրօրինակ ըմբռնման ենք հանդիպում Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ: Խոսելով հայկական առանձնացած իշխանությունները թագավորական իշխանությունը ենթարկելու Պապի քաղաքականության մասին` Բուզանդը հայտնում է, որ սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանը «Կուր գետը սահման դարձրեց (մեր) աշխարհի և Աղվանքի մեջ` ինչպես որ առաջ էր»[41]: Կամ, խոսելով Վրաստանից հայկական Գուգարք նահանգի վերանվաճման մասին, ասում է, որ հայկական զորքը գրավում է «մինչև հին սահմանը, որ առաջուց գոյություն ուներ Հայաստանի և Վրաստանի միջև, այսինքն Կուր մեծ գետը` այնտեղից հետ է դառնում»[42]: Հայրենիքի պատմականության այս ըմբռնումն ավելի հստակ ու որոշակի է դրսևորվում Պապ թագավորի հետևյալ պահանջի մեջ. Բուզանդի խոսքերով` Պապը պատվիրակների միջոցով Հռոմեական կայսրից պահանջում է հայոց պետությանը վերադարձնել հայկական քաղաքները. «Կեսարիայի հետ ուրիշ տասը քաղաք մերն են եղել, տո՛ւր. Ուռհա քաղաքն էլ մեր նախնիքն են շինել, ուստի եթե չես ուզում, որ խռովություն ծագի (մեր մեջ)՝ տո՛ւր, հակառակ դեպքում մեծ պատերազմ կծագի մեր մեջ»[43]: Անկախ այդ տեղեկության հավաստիության աստիճանից` այն փաստը, որ այն առկա է Բուզանդի գրքում, վկայում է այն մասին, որ այն ժամանակ հայ գործիչների մոտ նախնիների տարածքին վերատիրանալու ձգտումը ձևավորված դիրքորոշում էր:

Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ վաղ միջնադարի հայ մատենագրության մեջ հայրենիքի գաղափարն ըմբռնվում էր որպես ազգի ձևավորման պատմական բնօրրան: Ընդ որում, ազգն ու նրա բնօրրանը դիտվում էին որպես փոխկապակցված երևույթներ. հայոց ազգային ինքնագիտակցության մեջ հայրենիքի ու ազգի անվանումները (Հայք և հայեր) ընդհանուր ծագում ունեն. առաջացել են Հայկ նահապետի անունից: Ընդ որում, «Հայք» երկրանունը գրաբարում բառացի հայեր է նշանակում: Հայկ նահապետի բնակատեղին կոչվում է Հարք (բառացի` հայրեր, այսինքն` հայրերի երկիր), որտեղից հայ ժողովուրդը տարածվում է Հայկական լեռնաշխարհով մեկ և Մովսես Խորենացին ցույց է տալիս, որ Հայք–Հայաստանի տարբեր շրջանների և դրանցում ապրող իշխանական տոհմերի անունները առաջացել են դրանց առաջին տերերի (նահապետների) անուններից:

Միջնադարյան Հայաստանում ազգ էր կոչվում և՛ ողջ մարդկությունը («մարդկային ազգ»), և՛ կոնկրետ ժողովուրդը (էթնոսը), և՛ գերդաստանն ու իր ճյուղերը (տոհմը)՝ «Սյունյաց ազգ», «Բագրատունյաց ազգ» և այլն: Ազգի այս վերջին ըմբռնումը համարժեք է այլ ազգերի մեջ տարածված *պատրոնիմիա* անվանը: «Patria» տերմինը լատինական տարբերակում գործածվել է XII դարի վերջից. ֆրանսիական համարժեքը «la patria» հումանիստների մոտ երևացել է սկսած 1530–1540–ական թվականներից, իսկ շուտով ծագում են *քաղաքացի* և *քաղաքացիական* հասկացությունները»[44]:

Հայ ազգի ֆենոմենը առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցրել վաղ միջնադարի հայ մտածողների տեսական մտքում: Թեև այն հետազոտական ինքնուրույն օբյեկտ չի դարձել ժամանակակից իմաստով, սակայն հայ մտածողները տարբեր առիթներով անդրադարձել են ազգի ծագման, էության ու առանձնահատկությունների, տեղի ու դերի հիմնախնդիրներին: Դա վաղ միջնադարում հատկապես վերաբերում է պատմիչներին, որոնց խնդիրն էր ցույց տալ ազգի ծագման, ձևավորման ու պատմական ընթացքի, պատմության առանձին հատվածների օրինաչափությունները` հաճախ վերջիններս պայմանավորելով պատմության սուբյեկտի առանձնահատկություններով: Այս կտրվածքով կատարվող հետազոտությունը պարզում է, որ ժամանակի տեսական մտքում ազգն ըմբռնվել է որպես ծագման, տարածքի, լեզվի, հավատալիքների, ավանդույթների, հոգեկերտվածքի ընդհանրությամբ կապված մարդկանց ամբողջություն:

Մովսես Խորենացին առաջինն է ձեռարկել հայ ժողովրդի ամբողջական պատմության շարադրանքը, որի համար երախտագիտության խոսքեր է հղում այդ աշխատանքը պատվիրող Սահակ Բագրատունուն: Պատմահայրը խոստանում է. «...Հայաստանի բոլոր նախարարությունների ազգաբանությունը կգրենք, ամեն մեկի որտեղից և ինչպես ծագելը

համառոտ ու հավաստի պատմելով, ինչպես որ կա մի քանի հունական պատմությունների մեջ»[45]: Ակնհայտ է, որ պատմահայրը «ազգաբանություն» տերմինը գործածում է որպես «ծննդաբանություն» տերմինի համարժեք: Միաժամանակ մեծ մտածողը տեղեկացնում է իր աղբյուրագիտական դիրքորոշման մասին, թեև մեր ժողովրդի պատմությանը վերաբերող տեղեկությունները ավելի շատ են պարսիկ ու քաղդեացի հեղինակների մոտ, բայց ինքը հայերի «ազգաբանությունը» շարադրում է ըստ հույն մատենագիրների: Պատմահայրն իր այդ մոտեցումը պատճառաբանում է հետևյալ կերպ. հույները հավաքել են տարբեր ազգերի հիշատակարանները ու լավագույն նվաճումները, թարգմանել են հունարեն և դրանցից օգտվել են ոչ միայն իրենք, այլև թողել են ողջ մարդկությանը՝ քաղաքակրթիչ դեր խաղալով վերջինիս համար: «Այդ պատճառով,– գրում է Խորենացին,– ես չեմ տատանվում՝ ամբողջ Հունաստանը գիտության մայր կամ դայակ կոչել»[46]:

Վերոհիշյալ դիրքորոշման տեսանկյունից պատմահայրը քննադատում է անցյալի հայ պետական գործիչներին, որոնք ազգի պատմության վերաբերյալ գրավոր հուշարձաններ չեն թողել և «չմտածեցին նույնիսկ իրենց մի բարիք անել և իրենց անվան հիշատակը թողնել աշխարհում»[47]: Բոլոր հայ մատենագիրներն էլ համոզված էին, որ ազգի պատմական հիշողության մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում նախնիների մեծագործությունները, քանի որ բոլոր ազգերն էլ իրենց ավանդն ունեն համաշխարհային պատմության մեջ: Պատմությունը կերտում են և՛ մեծ, և՛ փոքր ազգերը. «… թեպետ մենք փոքր ածու ենք և շատ սահմանափակ թվով և շատ անգամ օտար թագավորության տակ նվաճված, բայց և այնպես մեր աշխարհում էլ քաջության շատ գործեր կան գործված, գրելու և հիշատակելու արժանի...»[48]:

Հարկ է նշել, որ ծագման էթնոտարբերիչ հատկանիշը վերարտադրվում է ժառանգաբար և ժառանգորդման սոցիալական մեխանիզմներով: Ինչպես ընդունված է ասել՝ «արյան կանչի» միջոցով մարդն զգում է իր ցեղակցին, «որովհետև նա օժտված է կենսաբանորեն և պատմականորեն դրսևորված ժառանգական հիշողությամբ, ժառանգականորեն արտահայտված մտածելակերպով ու վարքագծով: Իսկ այդ բոլոր ներքին առանձնահատկությունները, որ բնորոշվում են անհատի ժառանգական կառուցվածքի՝ գենոտիպի միջոցով, արտացոլվում են արտաքին տեսքի՝ ֆենոտիպի մեջ, որը և անկասկած ազդանշան է հանդիսանում նրա ցեղակցի համար»[49]: Տարբեր ազգեր ունեն գեների իրենց յուրահատուկ համախումբը (գենոֆոնդ), որն էլ հիմք է ծառայում նրանց այլ տարբերությունների համար: Պոպուլյացիոն ժառանգաբանությունը (գենետիկա) զբաղվում է մարդկության տարբեր խմբավորումների (ազգերի) «ժառանգական մեխանիզմների պարզաբանմամբ, որոնք, իրենց հերթին, ապահովում են այդ խմբավորումների կենսունակությունը, բազմացման և սերնդից սերունդ իրենց խիստ բնորոշ հատկանիշները փոխանցելու հնարավորությունը»[50]: Ակնհայտ է, որ ընդհանուր գենոֆոնդը զգալի դեր է խաղում նաև միասնության գիտակցության համար:

Միաժամանակ պետք է փաստել, որ վաղ միջնադարի հայ մտածողները ծագման ընդհանրությունը (ժառանգական գործոնը) չեն բացարձակացրել՝ գիտակցելով, որ հայ ժողովրդի մեջ դարերի ու հազարամյակների ընթացքում հայտնվել են այլ ծագմամբ մարդիկ, որոնք ժամանակի ընթացքում հայկական միջավայրի, մասամբ նաև ժառանգական գործոնի (ամուսնական կապեր), ազդեցությամբ հայացել են: Այդ խնդրի վերաբերյալ առավել պարզորոշ են արտահայտվել Խորենացին ու Բուզանդը: Կարելի է փաստել, որ ծագման ընդհանրությունը, արյունակցական կապը սուբստանցիոնալ նշանակություն ունի Խորենացու համար: Պատմահայրն իր «Հայոց պատմություն» գրքի սկզբում խոստանում է ճշգրիտ ցույց տալ, թե որը «բնիկ մեր ազգից է, և որոնք եկվորներ են և հայացել՝ բնիկ են դարձել»[51]: Հետագա շարադրանքում պատմահայրը դա ցույց է տալիս տարբեր օրինակներով: Թեև նա Պարույր նահապետի թագադրման կապակցությամբ իր հրճվանքն է հայտնում, որ «մեր բնիկ նախնիի սերունդները թագավորության աստիճանի են հասնում»[52]: Պատմահայրը «բնիկ պսակավորներ» (թագավորներ) է անվանում «մեր բնիկ նախնիի» (Հայկ նահապետի) սերնդի ներկայացուցիչներին, որոնք հայ ժողովրդի գենոտիպի սուբստանցիոնալ հիմքն են համարվում: Պատմահայրը գրում է. «Այժմ ես կանցնեմ թվարկելու *մեր մարդկանց,* մանավանդ թե թագավորներին, մինչև Պարթևների (Արշակունիների,– Ս.Մ.) տիրության (հաստատվելը):

Որովհետև մեր թագավորների մեջ ինձ այս մարդիկ են սիրելի, իբրև *բնիկներ, արյունակիցներ և իսկական հարազատներ* (ընդգծումները իմն են,– Ս.Մ.)»[53]: Չնայած Հայկազյան տոհմի նկատմամբ ունեցած այս վերաբերմունքին՝ Խորենացին, ինչպես արդարացիորեն Ստ. Մալխասյանն է նշում, Արշակունիներին համարում է Հայաստանի օրինական թագավորներ[54]: Վերջիններիս պատմահայրը օտար և եկվոր է համարում ըստ ծագման, արյունակցական հիմքի: Մինչդեռ Բուզանդն ու մյուսները, «բնիկ» են անվանել նաև հայ Արշակունիներին, թեև նրանք ծագմամբ պարթև էին: Օրինակ՝ նույնիսկ այն դեպքում, երբ Բուզանդը խիստ քննադատում է Տիրան արքային (338–350) եկեղեցու և հոգևորականության նկատմամբ վերաբերմունքի պատճառով, այդուհանդերձ դատապարտում է արքայի սենեկապետ Փիսակին «իր բնիկ տիրոջ դեմ»[55] դավելու համար՝ անվանելով նրան «տիրանենգ ու տիրադրուժ, տիրասպան ու տիրամատնիչ»[56], իսկ երբ պարսիկները գերեվարում և կուրացնում են Տիրանին, ցավով է նկարագրում, որ իշխաններն ու ժողովուրդը «սգում ու ողբում էին իրենց բնիկ տիրոջ՝ Հայոց թագավորին, ինչպես և աշխարհի կորուստն և իրենց անտիրական մնալն ու կործանվելը»[57]: Նման դիրքորոշումը միանգամայն իրապաշտական ու բացատրելի է. դեռևս ցեղային կյանքում արյունակցականի կողքին գործում էին նաև սոցիալական կապերը: Բացի այդ, առաջնային էր համարվում համազգային շահը՝ անկախ պետականության պահպանումը, որի մարմնացումն ու խորհրդանիշն էր համարվում թագավորը: Իսկ պարթև Արշակունիներից սերված հայկական ճյուղը ոչ միայն հայացել ու դարձել էր հայ ժողովրդի մշակութային ավանդույթների կրողն ու պահապանը, այլև գենոֆոնդի մի մասը:

Ծագման ու տարածքի ընդհանրության հետ միասին վաղ միջնադարի հայ մտածողները կարևոր էթնոտարբերիչ հատկանիշ էին համարում լեզուն՝ մշակութային ավանդույթների պահպանման ու փոխանցման միջոցը: Ինչպես արդեն նշվել է, հայ մտածողները հայրենի տարածքի սահմանները որոշելիս առաջնորդվել են հայոց լեզվի տարածվածության սահմաններով: Լեզուն ոչ միայն նյութականացված մտածողություն է, այլև իր մեջ պարփակում է մշակութային ավանդույթները, հոգեկերտվածքը, մի խոսքով՝ այն ամենը, ինչ մարդկությունն ստեղծել է, և ինչով մարդը և ազգը տարբերվում են ուրիշներից:

Այսպիսով՝ վաղմիջնադարյան հայ մատենագրության մեջ հայոց պետականությունը ներկայացվել է որպես աստվածակարգ, ուստի և բնական (աստվածային) օրենքին համապատասխան հաստատություն: Հայ գործիչները ձգտել են հիմնավորել այն գաղափարը, որ մեր աստվածակարգ (Հայկի ստեղծած) պետականությունն անձեռնմխելի է, իսկ նրա բռնի վերացումը՝ բնական օրենքից շեղում: Հայ ժողովուրդն ի սկզբանե օժտված է ինքնիշխանությամբ, անկախությամբ, ուստի դրանց վերականգնման համար պայքարը օրինական ու անհրաժեշտ է: Իսկ քանի որ ժողովրդի ազատ ու անկախ ապրելու իրավունքը Հայկը զինված պայքարով է նվաճել, ուստի ազգային ինքնագիտակցության մեջ սրբագործվել է նաև ազգային–ազատագրական պայքարը: Ձևավորվել է այն համոզմունքը, որ ազգի ազատ ու անկախ ապրելու, բնական կենսագործունեության մարմնավորումն ու պայմանը անկախ պետականությունն է, որի պահպանումը ազգի հարատևության կարևորագույն երաշխիքն է: Այս հիմքի վրա էլ ձևավորվել է պետականության պաշտամունքը:

Պետականության պաշտամունքի դրսևորման ձև էր արքայի և նրա իշխանության պաշտամունքը: Ու չնայած այս կամ այն արքայի անձի հանդեպ տարբեր վերաբերմունք է եղել, սակայն նրա իշխանությունը սրբագործվել և դարձել է ազգի ինքնիշխանության ու ազատության խորհրդանիշ:

Հայոց ազգային ինքնագիտակցության մեջ պետականության մասին պատկերացումները միահյուսվել են ազգի ու հայրենիքի գաղափարների հետ: Ազգը համարվել է ծագման, տարածքային ու լեզվական ընդհանրությամբ կապված մարդկանց ամբողջություն, իսկ հայրենիքը՝ ազգի կենսագործունեության և պետական իշխանության իրացման ասպարեզ: Ժամանակի հայ գործիչներին հատուկ է եղել պատմական հայրենիքի՝ որպես ազգի ձևավորման ողջ կենսատարածքի, ըմբռնումը և ազգային պետականության մեջ նրա ամբողջացման ձգտումը: Ընդ որում, հայրենիքի սահմանները համարվել են ազգի ձևավորման և հայոց լեզվի գործածության սահմանները: Հարկ է նշել նաև, որ ինչպես ուրիշ երկրներում, այնպես էլ վաղմիջնադարյան Հայաստանում հայրենիք է համարվել ինչպես ամբողջ ազգի բնօրրա-

նը, այնպես էլ ցեղի, տոհմի բնակության տարածքը, որը հիմք է դարձել ինչպես միասնական հայրենիքի ըմբռնման ու համապատասխան գործելակերպի, այնպես էլ տեղական հայրենասիրության և կենտրոնախույս ձգտումների համար:

1. *Տե՛ս Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. Москва, 1989, с. 194–199:
2. *Нерсесян В.* С. Политические учения древней Греции. Москва, 1979, с. 6–7:
3. *Мирумян К.* А. История политической науки. Ч. 1. ¥эпоха античности¤. Ереван, 2004, с. 21:
4. *Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.,* Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (հին շրջան և վաղ միջնադար), Երևան, 2007, էջ 45:
5. *Гегель Г.* Философия права. Москва, 2007, с. 326.
6. Նույն տեղում, էջ 319:
7. *Արծրունի Գ.* (Սահակյան Գ. Ժ.), Դիցարան հայոց. հանրագիտարանային բառարան, Երևան, 2003, էջ 119–120:
8. Աստուածաշունչ մատեան Հին և Նոր Կտակարաններ եբրայական և յունական բնագրերից թարգմանուած, Շտուտգարդ, 1990, Եզեկ., ԻԷ 44, ԼԸ 6:
9. Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1., Երևան, 1971, էջ 159, 195–196:
10. *Макьявели Н.* Государь: трактаты. М., 2005. с . 98.
11. *Մովսես Խորենացի,* Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 143:
12. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 125, 155:
13. *Միրումյան Կ. Ա.,* Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Երևան, 2002, էջ 115:
14. Տե՛ս Աստուածաշունչ, Երեմ., ԾԱ 27:
15. Տե՛ս *Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.,* նշվ. աշխ., էջ 259:
16. Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 128–129:
17. Նույն տեղում, էջ 130:
18. Նույն տեղում, էջ 244:
19. Նույն տեղում, էջ 313–314:
20. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 3, Москва, 1977, с. 368.
21. *Փավստոս Բուզանդ,* Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 85:
22. Նույն տեղում, էջ 401:
23. *Ղազար Փարպեցի,* Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 53:
24. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 431–443:
25. Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 824:
26. *Փավստոս Բուզանդ,* նշվ. աշխ., էջ 305:
27. *ՀՍՀ,* հ. 6. Երևան 1980, էջ 211:
28. Տե՛ս *Тайлор Э. Б.,* նշվ. աշխ., էջ 153–157:
29. Տե՛ս *Փավստոս Բուզանդ,* նշվ. աշխ., էջ259:
30. *Սասրրյան Հ.,* Հատընտիր, Երևան, 2004, էջ 101:
31. Տե՛ս *Ֆրեզեր Ջ. Ջ.,* Ոսկե ճյուղը, Երևան, 1989, էջ 134–165:
32. *Бондарчук В. С.* Национальная мысл и национальное сознание в Италии //Национальная идея в Западной Европе в Новое время ¥очерки истории¤. Под ред. Бондарчука В. С. Москва, 2005, с. 334.
33. Տե՛ս *Никитина Т. В., Петрунина О. В.* Идея нации и национальное сознание в Греции //Национальная идея в Западной Европе, с. 461.
34. *Пименова Л. А.* Идея нации в Франции Старого порядка. //Նույն տեղում, էջ 127:
35. Տե՛ս *Մովսես Խորենացի,* նշվ. աշխ., էջ 107, 116–117, 148–155:
36. Նույն տեղում, էջ 132:
37. Տե՛ս *Սեբեոս,* Պատմություն, Երևան, 2004, էջ 71:
38. *Մովսես Խորենացի*, նշվ. աշխ., էջ 148:
39. Նույն տեղում, էջ 153:
40. Նույն տեղում, էջ 118:
41. *Փավստոս Բուզանդ,* նշվ. աշխ., էջ 323:
42. Նույն տեղում:
43. Նույն տեղում, էջ 353:
44. *Пименова Л. А.* Նշվ. աշխ., էջ 127:

45. *Մովսես Խորենացի*, նշվ. աշխ., էջ 94:
46. Նույն տեղում, էջ 95:
47. Նույն տեղում, էջ 96:
48. Նույն տեղում:
49. *Հարությունյան Ռ. Մ., Քոչար Ն. Հ.,* Ինչ են պատմում մեր գեները, Երևան, 1989, էջ 12:
50. Նույն տեղում, էջ 14:
51. *Մովսես Խորենացի*, նշվ. աշխ., էջ 96:
52. Նույն տեղում, էջ 128–129:
53. Նույն տեղում, էջ 130:
54. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 332:
55. *Փավստոս Բուզանդ,* նշվ. աշխ., էջ 81:
56. Նույն տեղում, էջ 83:
57. Նույն տեղում, էջ 85:

НАЦИОНАЛЬНАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ КАК УСЛОВИЕ СВОБОДЫ
(на материалах средневековой армянской литературы)

Маркарян С.Б.

(Резюме)

В статье показывается, что в раннесредневековой армянской библиографии армянская государственность представлялась как богоустановленный, а следовательно соответствующий естественному (божественному) закону институт. Армянские деятели стремились обосновать идею о том, что наша богоустановленная (созданная Айком) государственность неприкасаема, а ее насильственная ликвидация – отклонение от естесвенного закона. Армянский народ изначально наделен суверенитетом, независимостью, и следовательно, борьба за их восстановление законна и необходима. А так как право народа жить свободно и независимо бог–патриарх Айк завоевал вооруженной борьбой, то в национальном самосознании была освящена также национально–освободительная борьба. Сложилось убеждение, что воплощением и условием свободного и независимого существования, естественной жизнедеятельности нации является государственность, сохранение которой есть важнейшая гарантия существования нации. Именно на этой основе сформировался культ государственности.

В раннесредневековой Армении формой проявления культа государственности был культ царя и царской власти. И хотя было различное отношение к личности того или иного царя, но его власть освящалась и была символом суверенитета и свободы нации.

В армянском национальном самосознании представления о государственности сплелись с идеями нации и отечества. Нация считалась совокупностью людей, связанных общностью возникновения, территории и языка, а отечество – ареной жизнедеятельности нации и реализации государственной власти. Армянским деятелям эпохи было присуще понимание исторической родины как всего жизненного пространства формирования нации и стремление обобщить его в национальной государственности. Кстати, границы отечества считались границами формирования нации и употребления армянского языка. Необходимо отметить также, что как в других странах, так и в раннесредневековой Армении отечеством считалась как родина всей нации, так и территория проживания рода, племени, что стало основой понимания единой родины и вытекающей из этого программы поведения, а также местного патриотизма и центробежных стремлений.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ШКОЛЫ В ОБЕСПЕЧЕНИИ ЯЗЫКОВОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Погосян В. В.

1. На постсоветском пространстве после создания национальных государственных образований во всех регионах сложилась новая геополитическая ситуация. В частности, это относится и к кавказскому региону. Данная ситуация проявляется и в политическом, и в социально-экономическом, и в культурном плане. Начнем с того, что при СССР наш регион повсеместно назывался «Закавказье», а в настоящее время в литературе, в научных публикациях, в международно—правовых документах и т. д. называется «Южный Кавказ». Подобное изменение, на наш взгляд, обусловлено в первую очередь изменением геополитических условий. Подобная «мелочь» безусловно является отражением сущностных изменений, которые произошли во всех сферах человеческой деятельности, начиная с идеологии и политики, кончая обыденной жизнью.

2. В течение последних 15 лет указанные изменения большей частью привели не к решению проблем, идущих от прошлого и порожденных настоящим, а к созданию все новых проблем и к углублению старых. Одним из таких новых проблем, связанных с изменением геополитического пространства, является проблема ориентации Армении: Запад или Север, то есть Армения должна проводить прозападную или прорусскую политику. Проблема ориентации для различных политических сил стала водоразделом не только между оппозицией и властью, но и между другими политическими силами РА.

3. Значение той или иной ориентации, естественно, оставляет свой отпечаток также на культурной ориентации, однако, на наш взгляд, последняя этим не исчерпывается, ибо развитие любой культуры предполагает наличие не только геополитических и прагматически-политических, но и исторических, географических, идеологических и других факторов.

4. В этом отношении можно выделить то общее культурное наследие, которое присуще всем народам на постсоветском пространстве. Если мы согласны, что такое наследие имеется, то возникает естественный вопрос, как распоряжаться этим наследием. Отказаться? Зачем? Во имя чего? Развивать? Выгодно ли? Как? Наверное, с уверенностью можно утверждать, что никому целиком отказаться не выгодно, ибо не соответствует национальным интересам. Следовательно, следует осмыслить, что в этом наследии является ценным, соответствует современным тенденциям развития и тем самым способствовать его развитию.

5. Формированию культурного наследия способствовал «диалог культур и

языков», правда, в политически ограниченном советском пространстве, а также на идеологически ограниченной основе, но тем не менее стимулированный государством диалог создал большие возможности для развития различных национальных культур и языков.

6. Для углубления и развития общего культурного наследия и диалога культур и языков на современном этапе особое место принадлежит России, которая может стать идеальной затравкой, объединяющей силой и локомотивом во всем постсоветском пространстве. Если в рамках Совета Европы и Европейского Союза многое делается для установления и развития культурного, языкового плюрализма, в частности, защищаются национальные и языковые меньшинства и т.д., создается правовое поле (в Европе уже давно вступили в силу многие сответствующие конвенции и другие международные соглашения), то в пространстве СНГ в этом направлении делается слишком мало. Правда, есть отдельные международные соглашения, но они имеют, во-первых, очень ограниченные рамки, и во-вторых, не последовательно воплощаются в жизнь.

7. Диалог культур и языков может сослужить «добрую услугу» при соответствующей политической воле государств и народов, в противном случае «встреча культур» может приобрести также форму противостояния и конфликта.

8. Российская Федерация по своим возможностям, по всем параметрам выделяется среди государств в постсоветском пространстве и следовательно, используя свою мощь, может стать культурным центром в этом евразийском пространстве: с вытекающими из этого последствиями. В противном случае таким центром станет Западный мир, который, как всегда, будет улучшать условия для реализации программы «золотого миллиарда».

9. В осуществлении диалога культур особое место занимает знание языка той культуры, с кем устанавливается диалог. При СССР эта проблема решалась с помощью русского языка, который в течение 70 лет был языком межнационального общения и, фактически, в каждой из союзных республик установился билингвизм со своими положительными и отрицательными сторонами. Положительные стороны ясны, ибо с помощью русского языка можно было бы вести диалог со всеми народами, проживаюшими на территории СССР, и тем самым знание русского языка стало позитивном фактором обогащения всех национальных культур. При этом следует указать, что овладению русским языком способствовало не только обучение в школе и вузах, но и практическое применение языка (при службе в армии, при частых командировках, при многочисленных многосторонных совещаниях, и разного рода встречах, прочтении литературы, которая по своим объемам во много раз превосходила литературу на любом из национальных языков и т.д.). Отрицательные стороны билингвизма в СССР также налицо. К сожалению, мне неизвестны соответствующие исследования на эту тему (я не специалист в этой области и никогда этими вопросами специально не занимался), но из практических наблюдений могу сказать, что билингвизм не всегда соответствовал равному знанию двух языков.

Дело в том, что наиболее фундаментальное обучение русского языка советские люди получали в русских школах, в которых, как правило, обучению национального языка не уделялось достаточного внимания. Это приводило к тому, что большинство окончивших такую школу хорошо владели литературным русским языком, а родной язык знали только на уровне уличного жаргона или местного диалекта.

Обучение в русской школе иногда приводило к тому, что учащиеся в достаточной мере не обладали ни русским языком, ни национальным.

И в-третьих, в русских школах не армяне (русские, украинцы и т.д., так называемые русскоязычные), в основном вообще не владели национальным языком (в лучшем случае владели уличным жаргоном и то с акцентом), что естественно, вовсе не способствовало диалогу культур. Здесь мы не обсуждаем причины этого явления, и только константируем факт. И тем самым поставляли себя в невыгодное положение, наверное, чувствуя себя ущемленными и оказываясь в частичной культурной (языковой) изоляции.

В целом, по личным наблюдениям, нормальное билингвистическое образование получали в основном в тех национальных школах, где обучение русского языка было поставлено на хорошем уровне (что означает «хороший» – это тема отдельного разговора). Из сказанного, на наш взгляд, можно заключить, что настоящая «встреча и диалог культур» возможна (только) при наличии нормальной национальной школы. В пользу такого вывода говорит также опыт армянских школ во многих других государствах (например, Мелгоняновская школа на Кипре, выпускники которого по-настоящему владели не только армянским языком, но и английским, французским, арабским языками. Достаточно сказать, что из этой школы вышли многие армянские писатели, а многие стали переводчиками как с армянского на иностранные, так и с иностаранных на армянский. Перечень подобных школ можно продолжить). О том же можно говорить и в историческом плане, если вспомнить армянские, существовавшие когда-то школы в Москве, в Тифлисе, в Шуши, в Эчмиадзине и в других городах в досоветское время.

К подобному заключению приводит и то, что, как нам кажется, диалог культур в принципе возможен, если каждая из сторон диалога является носителем, а точнее — воплощением какой-то конкретной культуры, будь это конкретное лицо или определенный коллектив, или нация в целом.

10. Говоря о билингвизме, нельзя не отметить, что как изменение геополитической ситуации, так и наличие многих других факторов в настоящее время заставляют задуматься о трехъязычии.

В настоящее время знание трех языков для небольших нации, на наш взгляд, является необходимым для естественного развития, в частности, культуры. Обычно в мире, насколько нам известно, сравнительно малочисленные народы, как правило, в силу исторических и других факторов, придерживаются билингвизма (т. е. владеют помимо родного языка и одним из распространенных языков: английским, французским, и т.д.). Для народов СНГ в советское время было то же самое, однако в последнее время в силу многих причин английский (частично и др.) начинает превалировать в ущерб знанию русского языка. Однако такая односторонность вряд ли оправдана, и хотелось бы отметить и те положительные стороны, которые нам дает русский язык и русская культура. Но тем не менее на практике это уже конкретно наблюдается (например, у сегодняшних студентов). Но поставить на пути английского языка различного рода преграды тоже нельзя, да и невозможно, и поэтому, нам кажется, что переходу к изучению трех языков на сегодня нет альтернативы, а жизнь покажет и со временем все поставит по местам.

11. Два языка или три языка: не в этом суть дела. Самое главное – на какой основе. Изучение иностранных языков можно, как нам кажется, плодотворно построить только на основе национальной культуры в национальной школе. Только тогда возможно говорить о настоящем диалоге культур, о взаимном обогащении и действительном развитии всех культур.

КОНЦЕРТНОЕ РОНДО ДЛЯ ФОРТЕПИАНО С ОРКЕСТРОМ ВАГАРШАКА КОТОЯНА

Маргарян Г.

Одним из армянских композиторов, чье творчество никогда не становилось объектом исследования музыковедов, является заслуженный деятель искусств Армянской ССР Вагаршак Котоян (1921 – 1991). Композитор, не оставивший богатого музыкального наследия, тем не менее интересен как типичный представитель армянской советской композиторской школы послевоенного периода. Как и многие композиторы советского Закавказья, находившиеся под сильным воздействием музыки А. Хачатуряна (в частности, его триады концертов), В. Котоян написал фортепианный концерт, вызвавщий живой отклик среди современников. Имя композитора сегодня незаслуженно забыто, хотя многие его произведения, в частности «Концертное Рондо», и в наши дни представляет безусловный интерес, особенно в контексте музыкального фона той эпохи.

В. Котоян родился и вырос в Тифлисе – промышленном и культурном центре Закавказья, в городе интернациональных традиций. Здесь жили бок о бок люди разных национальностей и каждый считал этот город своим родным. Его отличала музыкальная атмосфера, царившая повсюду. Здесь можно было услышать грузинские, армянские, азербайджанские песни: звуки тара, кяманчи, дудука звучали повсеместно. Переплетение традиций разных культур создавало предпосылки для рождения оригинальной культуры, которую называют не иначе, как тифлисской. В. Котоян, живший в этой атмосфере, не мог не оказаться под влиянием этой синкретичной культуры, что ясно ощущается во многих его произведениях.

Будущий композитор в детстве не получил систематического музыкального образования. Уже будучи студентом Тбилисского политехнического института, он понял, что музыкальные интересы все больше доминируют над всеми остальными и решился показать свои первые опыты одному из преподавателей тбилисской консерватории и был приятно удивлен и воодушевлен похвалами в свой адрес. Это явилось толчком к тому, чтобы оставить учебу в политехническом институте и серьезно заняться музыкой. В. Котоян переезжает в Ереван, где поступает в консерваторию, в класс композиции В. Г. Тальяна, а после смерти последнего продолжает учебу у Г. И. Егиазаряна. По окончании консерватории, в 1948 году Котоян был направлен для совершенствования в Москву в музыкальную студию при Доме культуры Армении, где проучился несколько лет. Именно здесь (по предположениям дочери композитора) было написано «Концертное рондо» для фортепиано и симфонического оркестра, изданное в 1954 году[1].

В этом произведении достаточно ярко и профессионально автор воссоздал народность и национальное своеобразие образов. Композитор осуществил связь приемов и средств классического фортепианного стиля русской школы второй половины XIX века и форм изложения, характерных для армянской народной музыки. Рондо сыграло значительную роль в дальнейшем развитии творчества В. Котояна, определив типичный для его последующих произведений круг художественных образов и средств выразительности. Оно было исполнено самим автором и государственным симфоническим оркестром под

управлением Микаела Малунцяна. Сохранилась запись этого концерта, где исполнение В. Котояна предстает как одно из воплощений армянского исполнительского искусства. Его отличает высокая патетика, темперамент, импровизационная манера исполнения.

В. Котоян непретенциозно именует свое произведение «Концертным рондо», хотя оно интересно и оригинально по композиционному замыслу и может быть причислено к жанру одночастного концерта. В нем выявились характерные черты, и в дальнейшем отличающие лучшее из созданного композитором – яркость музыкального языка, интенсивность высказывания, выявление вокальной специфики инструментальной, в частности фортепианной музыки.

Кроме того, в «Концертном рондо» проявилось качество, отличающее музыку В. Котояна в целом – это концертность, определяемая не только и не столько виртуозностью и эффектностью музыки, но, прежде всего, красотой и изобилием мелодий, доступностью музыкального изложения, а так же упругостью, динамичностью ритмики, пронизывающей все сочинение.

Ритмическое, танцевальное начало выгодно оттеняет выразительность мелодических линий. В то же время вокальное, песенное начало, воплотившееся в инструментальном произведении, придало музыке особую проникновенность и теплоту[2].

Основные темы рондо и других произведений Котояна отличаются внутренней собранностью и пластичностью рисунка. Так проявляется тяготение композитора к традициям национального искусства, отличающегося простотой, строгостью и уравновешенностью форм. Здесь композитор черпает не столько ладоинтонационное многообразие, сколько импульсивность, впитавшую ритмическое разнообразие народного искусства гусанов. Собственно, современность музыкального языка В. Котояна проявилась не в новизне и свежести интонационного строя, а в синтезе мелодических и метроритмических черт национального искусства, обеспечивающих и определяющих близость музыки композитора с песенно-танцевальным творчеством армян. Лады и ритмо–интонации армянской народной музыки часто синтезируются с европейской системой ладов, но преобладающий характер музыкальных образов национально определенный – армянский.

Композиционная структура и название произведения соответствуют друг другу – это тип рондо с двумя рефренами и четырьмя эпизодами между ними. В его одночастности легко просматривается трехчастность с разработочной частью и репризой.

Концертное рондо – это лирико-патетическое произведение романтического характера, где ощущается воздействие романтического искусства, постижение его традиций через творчество русских композиторов, таких как Рахманинов, Чайковский. Благодатное влияние творческой личности Рахманинова, его блестящего пианизма испытали на себе многие армянские композиторы. Что касается традиций романтизма, то воссозданы были они на основе песенности.

Естественно, молодой композитор, как и другие советские композиторы того периода, не был свободен и от влияния музыки А. Хачатуряна (в пользу этого говорит не только интонационная близость, но в целом импульсивный, токкатный «тон» произведения).

Несмотря на это, В. Котояну удалось создать художественно цельное, эмоционально впечатляющее произведение. Музыка его окрашена в светлые, жизнерадостные тона, определяемые так же характерным для композитора оптимистическим восприятием мира, что в общем было свойственно тому времени созидания и радостных надежд. Творческая индивидуальность автора проя-

вилась в импульсивности, проявляющейся с первых нот вступления, а так же в лирической непосредственности в подаче музыкального материала.

Автор не случайно именует свое произведение «Концертным рондо», в равной степени подчеркивая особенности жанра и внутреннее построение формы. Здесь противопоставляются две образные сферы: темпераментная, танцевально-скерцозная, насыщенная активным тематическим материалом и лирико-эпическая, проникнутая раздумьем. Сопоставление этих контрастных сфер рождает эмоциональный контраст, но общая песенная основа, свойственная тем и другим темам, сближает их. Национальный колорит окрашивает все музыкальные образы, определяя их мелодический строй, ритмические средства, тембровую характерность оркестровой партии и особенности фортепианной фактуры.

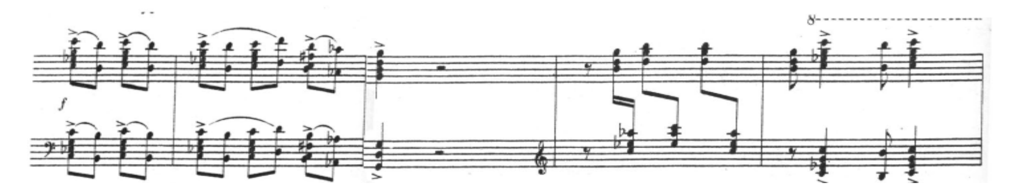
Небольшое вступление *Allegro con fuoco* – нисходящие фигурации фортепиано, поддержанные низкими струнными – вводит нас в круг образов произведения.

Рефрен, как было сказано выше, представлен двумя темами. Обе отличаются ярко выраженным народным колоритом. Первая – упругая, с элементами танцевальности, близкая по звучанию народному инструменту дголу. Вторая, более песенная, но с присутствием того же танцевального элемента. Им принадлежит ведущая роль в произведении. В мелодике обеих отразилась свойственная армянской песенности интонационная вариантность при повторении фраз. Живая ритмика, острая акцентировка, динамичная агогика, остинатные повторы в моторике, отчетливость линий голосов, опевание опорных ладовых устоев в сочетании с характерными признаками дважды гармонического ***G dur*** – а с пониженной второй ступенью, придают музыке бодрый, жизнерадостный оттенок. Все это в совокупности ставит в привилегированное положение музыкальный материал рефрена, который и задает тон всему произведению.

В своем дальнейшем развитии стремительный ритм танца эмоционально захватывает безостановочным движением. Нисходящие секундовые попевки являются интонационно-ритмическими «осколками» не только рефрена, но и следующих за ним эпизодов.

Небольшая одноголосная связующая мелодия у солиста подводит к эпизоду, который выполняет здесь функцию побочной партии. Его проведение композитор поручил оркестру (деревянно-духовые).

Простая, на первый взгляд, мелодия, выросшая из одной тематической ячейки (секундовой нисходящей попевки), на самом деле таит большие выразительные возможности. В партии солиста она проходит в секвентном трехголосном изложении.



Диалог двух верхних голосов поддерживается мелодизированным сопровождением, мягким по изложению, с нежными переливами звуковых красок. Фигурации в левой руке довольно сложного рисунка – они прихотливы и разворачиваются неторопливо и по своей значимости выходят за рамки простого аккомпанемента.

Мелодия этого эпизода и ее сопровождение очень напоминают медленные части концертов Рахманинова, а так же его романсы, где получил воплощение «... новый, рахманиновский тип мелодии длительного дыхания... с постоян-

ным магнетическим притяжением к одному звуку...»[3]. Звуками, обладающими этим «магнетизмом» в оркестровой партии (струнные) выступает ***d***, а в партии солиста ***a***, являющиеся субдоминантами основных тональностей (***a moll***, ***e moll***).

Далее, вновь слышны мотивы вступления, приводящие к очередному проведению рефрена в оркестре, где он предстает фактурно изменившимся и сразу вслед за оркестром его озвучивает солист.

Центральный раздел рондо, являющийся лирическим центром произведения, несет черты разработочности. Об этом свидетельствует широкий спектр тональностей (***e moll, D dur, d moll, f moll, gis moll, E dur***), используемый композитором и способствующий наиболее яркому выявлению выразительных возможностей этого эпизода. Здесь сливаются воедино мечтательное раздумье, надежда и расцветающая радость жизни. Этот раздел замечателен свободно льющейся мелодией, выдержанной на длительном дыхании и подчиняющей себе музыкальное развитие. Мелодию проводит оркестр (струнные) на фоне полнозвучных фигураций солирующего инструмента, волнами набегающие одна на другую. Вокальная декламация в оркестре несколько позже дополняется вступлением солиста. В унисон звучит полнозвучная мелодия, проводимая четкими ритмичными аккордами. В своей кульминационной вершине она звучит патетически декламационно. Скромное одноголосное изложение достигает мощных аккордовых наслоений, способствующих общему подъему тонуса музыки.

Далее происходит резкий спад звучности и небольшой отыгрыш в неспешном движении, в чистом и мягком звучании кларнета на фоне гобоя, продолжает мелодическую линию предыдущего раздела, с одной стороны, и подготавливает небольшую каденцию, с другой.

В каденции ритмически упругие и оживленные фигурации солирующего инструмента подражают народному инструменту канону. Поначалу лирическая, музыка в своем стремительном беге приобретает черты токкатности.

Вслед за каденцией вновь происходит возврат к рефрену, являющемуся репризой, но здесь танцевальность уступает место песенности. Непрерывность движения сохраняется, но в ней проявляется моторика иного, более «напевного» плана в варьированном изложении и ритмически несколько измененном виде. Оркестр и солист вторят друг другу. Звучность постепенно нарастает. Неизменное стремительное движение, которое началось еще в каденции, подтверждается решительным тоном волевых интонаций и твердостью ритма. Почти непрерывная ритмическая пульсация создает ощущение стремительного движения, единого потока, стирающего грани между отдельными разделами рондо. Динамические взлеты и спады создают весьма интенсивный и стабильный уровень накала.

Здесь проходят эпизоды; первый в исполнении струнных (фортепиано играет сопровождающую роль), второй – небольшое по размерам Andante cantabile – здесь ведущую роль вновь берет на себя солист. Широкий тональный план, представленный здесь (***e moll, b moll, Des dur, C dur, G dur)*** способствует наилучшему раскрытию романтической взволнованности и созданию атмосферы эмоциональной приподнятости. Последний раз звучит рефрен, а вслед за ним небольшая Кода, наделенная волевой собранностью и энергией, лаконично и решительно заканчивает произведение.

Концертное рондо Котояна – жанровая картина, проникнутая радостным упоением жизнью, ассоциирующаяся с многокрасочной природой Армении. В то же время в нем много общего с театральной музыкой Котояна, вызывающей перед мысленным взором почти зримые образы комедийных и лирических персонажей его оперетт.

Музыке Рондо свойственна связь с народными музыкальными истоками,

связи с которыми наиболее отчетливо проступают в ладо-интонационном строе тематизма произведения, в метроритмическом и гармоническом элементах его музыкального языка, в структуре и принципах развития отдельных разделов, в жанровых «приметах» тем-мелодий, а так же, в инструментальной фактуре. Оркестровое звучание нарядно и отличается колоритностью, что и соответствует танцевально-скерцозному характеру произведения в целом. Живой и горячий темперамент в процессе развития иной раз уступает место романтической взволнованности и эмоциональной приподнятости. Желание композитора подчеркнуть большую контрастность образов выражается в частой смене тонального плана произведения и характера тематического развития.

Для музыки Рондо характерна образная трактовка тембров различных инструментов, их оригинальное осмысление. Композитор очень часто имитирует в оркестре звучание народных инструментов (дгол, канон, кяманча), и это естественно, ибо сами музыкальные образы требуют соответствующего звукового выражения.

Тематический контраст в концерте основан не на противоречии, а на последовательном изложении разных по фактурным признакам, но близких по образному содержанию тем. Нужно указать на некоторую «однобокость» развития материала, автор, на наш взгляд, не ощущал в должной степени специфику развития музыкального материала, характерную для концертного жанра и не смог поэтому добиться более ярких образных контрастов. Такая бесконфликтная модель драматургически ближе идее повествования, поэтому, во избежание «одноплановости» исполнения, диалогичность сочетаний сольного и оркестрового начал потребует от исполнителя яркого воплощения тембровых контрастов с использованием богатых красок фортепиано. Посредством их диалога образы раскрываются многосторонне, становятся многограннее и интереснее. Лирико-повествовательная кантиленность концерта требует ясной фразировки и хорошего владения звуком. Фактура фортепиано, по преимуществу, не очень плотная, иной раз опирается на широкие аккордовые массивы и на звучные «рахманиновские» пассажи, кстати, рахманиновские влияния ощутимы в гораздо меньшей степени в образах, чем в пианизме.

1. Первый концерт для фортепиано с оркестром В. Котояна был написан в 1948 г.
2. В. Котояном написано немало романсов, которые прочно вошли в концертный репертуар многих известных армянских певцов: «Шесть романсов с сопровождением фортепиано» на слова П. Микаеляна, С. Капутикян, Сармена, изданный в 1962 г. Сборник романсов на слова Б. Сейраняна, А. Граши, Г. Эмина, О. Шираза, изданный в 1968 г.; романсы, изданные в других сборниках – «Младенцу» на слова М. Корюна (1953), «Застольная» (1956), «Молодёжная–лирическая» на слова Погосяна (1957), «Наша гордость» на слова Сармена (1954), и др. Он является так же автором следующих произведений – «Страна Наири» оратория для хора и симфонического оркестра» в шести частях на стихи Чаренца, «Танцевальная сюита» для симфонического оркестра, «Размышления» для скрипки и фортепиано, Прелюдии для фортепиано (1956), Экспромт. Танец–фантазия для фортепиано (1960), 9 оперетт, которые занимают достойное место в армянском опереточном жанре, «Зятья» (1954), «Долина любви» (1956), «Золотой браслет» (1958), «Ошибка Софик» (1959) и др. Первыми исполнителями его произведений являются Кэтти Малхасян, Анна Амбакумян, Флора Хоренян, Татевик Сазандарян, Зара Долуханян, Аракс Давтян и др.
3. *Соколова О. И.* Сергей Васильевич Рахманинов. М., 1983. С. 59.

К ПРОБЛЕМЕ КЛАССИФИКАЦИИ ПОНЯТИЙ И КАТЕГОРИЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Бабаджанян А. М.

Проблема взаимосвязи и классификации категорий политической науки имеет большое теоретическое и практическое значение. Без ее решения невозможно раскрыть все богатство содержания категорий политической науки, отраженных в них всеобщих условий и форм политического бытия, всеобщих связей политической действительности.

В самом деле, если в политической действительности все взаимосвязано, если политические явления находятся в универсальном взаимодействии и взаимопроникают друг в друга, то и понятия, через которые человек познает мир политики, неизбежно должны находиться между собой в строго определенной закономерной взаимосвязи, им должна быть свойственна гибкость, доходящая до перехода одних понятий в другие, до тождества противоположностей. Без этого они не в состоянии отразить действительного положения вещей.

Напомним, что понятия и категории в обобщенной форме отражают наиболее существенные, закономерные связи и отношения реальной действительности. Они есть главный конструкционный элемент любой научной теории. Следовательно, категории и понятия политологии как науки выступают в качестве результата познания политической сферы общественной жизни и отражают наиболее существенные связи и отношения, присущие явлениям и процессам политики. Иными словами, содержание объекта и предмета политической науки получает свое развернутое отражение в системе понятий и категорий данной науки. Однако при объяснении категорий политической науки встречается много трудностей. Они заключаются прежде всего в интердисциплинарном характере этой науки, в приспособлении понятий других наук, что очень часто приводит к беспринципному сочетанию разнородных понятий.

Понятия и категории политической науки классифицируют по различным основаниям. Некоторые авторы пытаются решить эту проблему на основе выделения тех или иных имеющихся в самой политической действительности всеобщих связей и сторон. Например, В. А. Мельник в качестве определяющих отношений берет взаимосвязь таких сторон политического, как теория политики и политическая система, с одной стороны, и процессы изменения и развития политической действительности, с другой. Исходя из этого автор все категории и понятия политической науки делит на две относительно самостоятельные группы[1]. К понятиям и категориям общей теории политики и политических систем В. А. Мельник относит политику, политическую власть, субъекты политики, политические отношения, политическую систему общества, политическую норму, политический институт, государство, политическую партию, политическое сознание, политическую культуру, политическую идеологию. Далее В. А. Мельник утверждает, что основными понятиями, раскрывающими динамические аспекты политической реальности, являются: политическая деятельность, политическое действие, политическое решение, политический процесс, революция, политический конфликт, политическая социализация. Разумеется, как тот, так и другой ряд можно было бы продолжать и далее. Избрав данный подход, автор, видимо, предполагал, что категории второй группы выводятся из первой.

Однако данный путь иследования взаимосвязи категорий политической науки, на наш взгляд, не способен привести к положительному решению проблемы. Данный подход, видимо, основывается на суммативном определении предмета политической науки. Одним словом, система категорий В. А. Мельника в целом не отражает действительных закономерностей соотношения категорий. Это и естественно, ибо автор ее делит политическую науку на две относительно самостоятельные части и уже по одной этой причине не может обратиться к той сфере политической действительности, где находятся факторы, обусловливающие движение мышления от одной категории к другой и тем самым определяющие их взаимосвязь и взаимозависимость.

Менее обоснован подход Б. И. Краснова, который выделяет шесть групп понятий и категорий[2]. По его мнению, категории и понятия *первой группы* дают возможность выявить, определить, что есть политология, ее объект и предмет. *Вторая группа* позволяет анализировать структуруы и силы, которые для политических лидеров и элиты являются целью или средством. К этой группе он прежде всего относит такие категории, как «политическая власть», «господство», «порядок» и т.п. *Третья группа* связана с исследованием политических институтов (государство, политические партии, избирательная система и др.) и субъектов политики (личность, лидер, этнические группы, классы и др.).

Четвертая, по мнению Б. И. Краснова, позволяет анализировать политическую систему. В эту группу он включает такие понятия, как «собственно политическая система», «вход», «выход», «артикуляция интересов» и др. Однако если руководствоваться этой логикой, то необходимо в эту группу включить и такие как «функция», «роль», «равновесие» и другие понятия и категории политической системы. *Пятая* группа понятий, как утверждает автор, позволяет анализировать политически процесс во всей его совокупности: революция, реформы, политическая модернизация, конфликты и др. *Шестая* группа охватыват в основном область политического сознания. В эту группу он включает политическую психологию, политическую идеологию, политическую культуру. Данный путь так же не способен привести к положительному решению проблемы.

Во-первых, возникает затруднение с распределением категорий по указанным группам, поскольку некоторые категории с одинаковым успехом используются при изучении и теоретических, и практических аспектов политической действительности. Кроме того, в политической науке широко используются понятия и категории смежных с нею научных дисциплин.

Во-вторых, разработка системы категорий политической науки предполагает установление соотношения не только между группами и всеми категориями в рамках одной группы, но и между всеми категориями науки.

Итак, категории являются опорными пунктами, ступенями познания, формируются не все сразу и не все вместе, а каждая на строго определенной стадии развития познания. Появление каждой новой категории в ходе развития познания не случайно, а необходимо. Она возникает потому, что познание, проникая все глубже и глубже в мир политических явлений, выявило новые всеобщие стороны и связи, которые уже не укладываются в существующие категории и требуют для своего выражения и фиксации новые категории.

Во второй половине XX века для объяснения глобальных политических процесов был введен в научный оборот ряд новых понятий и категорий (политическая модернизация, политическай социализация, инофократия, глобализация и др). Появившись, всякая новая категория встает в опрделенные необходимые отношения и связи с существующими категориями и, таким образом, занимает свое особое место в общей совокупности, в общей системе категорий. Первое в науке, в данном случае – в политической науке, согласно признанию Гегеля,

«должно было явить себя первым также и исторически»[3]. И если мы расположим категории в той последовательности, в которой они появились в процессе развития познания и политической практики, нам нетрудно будет выявить место, роль и значение каждой категории, их взаимоотношение и взаимосвязь.

Указывая на то, что категории формировались в определенной последовательности, мы, однако, не должны думать, что они исторически следовали только друг за другом. Некоторые из них появились одновременно, на одной и той же ступени развития политической жизни и познания. Более того, появившись, они не оставались в таком виде, а изменялись, развивались вслед за усложнением политической жизни и познания. Но если это так, то как расположить категории, чтобы они выражали движение познания политического от низших ступеней к высшим?

Согласно диалектическому методу, каждый момент исследуемого целого мы должны рассматривать в той точке его развития, где он достигает «полной зрелости, своей классической формы»[4]. Учитывая это, мы каждую категорию должны связывать с той ступенью развития познания, где она наиболее полно развернула свое содержание, где она приобрела классическую форму. Однако внутренними источниками активности человека и социальных групп выступают потребности и интересы, в нашем случае — политические потребности и политический интерес. Это отмечается многими учеными. «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, — писал Гегель, — что действия людей вытекают из их интересов, и лишь они играют главную роль»[5].

Беря при разработке системы категорий политической науки в качестве исходных политическую жизнь, политический интерес и положение о категориях как о ступенях развития познания, мы, таким образом, реализуем принцип единства логического и исторического. Объектом политического интереса является власть и властные отношения в обществе; механизмы и спсособы осуществления политической власти, политическая деятельность партий, общественно-политических движений и т.д. Предметом же политического интереса выступает вся совокупность политических процессов, явлений и событий. Они воспринимаются и оцениваются субъектами политики с точки зрения полезности и возможности использования для достижения своих социально значимых целей.

Итак, исходным при изложении категорий должны быть те категории, которые отражают основной определяющий фактор развития познания, то есть категории политической жизни и политического интереса. Прослеживая развитие этих определяющих факторов, мы воспроизводим категории в той последовательности, в которой они явились в процессе развития познания, и тем самым ставим их в естественные, необходимые взаимосвязи и взаимозависимости.

По-видимому, предложенное решение некоторых вопросов следует признать незавершенным или дискуссионным. Иными словами, мы отдаем себе отчет в том, что часть приводимых соображений должна рассматриваться в плане постановки проблемы, нуждающейся в последующем детальном исследовании.

1. См.: *Мельник Ж. А.* Политология: Учеб. Мн., 1996. С. 25.
2. См.: *Краснов Б. И.* Система категорий политологии. // Общая и прикладная политология. Учебное пособие / Под общей ред. Ж. И. Жукова, Б. И. Краснова. М., 1997. С. 16–17.
3. *Гегель Г.* Собр. соч. в 14-и тт. Т. 5. М—Л. 1935. С. 67.
4. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* К критике политической экономоки. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 13. С. 497.
5. *Гегель Г.* Собр. соч. в 14-и тт. Т. 8. М.—Л., 1935. С. 20.

ПУБЛИЦИСТИКА

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ УНИКАЛЬНОСТИ

Жиренко Е.

С 30 сентября по 4 октября в Ереване прошла 4–ая Международная Кавказская научно-практическая конференция по теме «Безопасность на Южном Кавказе – в интересах народов региона».

На пленарном заседании конференции свои доклады представили: Николай Злобин (директор российских и азиатских программ Института безопасности США; «Кавказ в новом миропорядке»), Максим Шевченко (журналист, телеведущий, член Комиссии Общественной палаты РФ по межнациональным отношениям и свободе совести; «Мировые процессы на Южном Кавказе: развитие, перспектива»), Оксана Антоненко (директор программ по России и Евразии Международного института стратегическух исследований (Великобритания); «Интересы ЕС на Южном Кавказе») и ряд других специалистов.

По итогам конференции состоялся круглый стол с участием как армянских и российских исследователей, так и специалистов из ближнего и дальнего зарубежья.

Озвученные концептуальные идеи, естественно, во многом отражали позицию государства, представителем которого являлся тот или иной автор.

Для Армении тема региональной безопасности особенно важна. Актуальность ей придают сегодняшние политические процессы...Будет ли открыта армяно-турецкая граница и на каких условиях? Как разрешится Арцахский вопрос? – вот те основные темы, которые волнуют не только армянскую сторону, но и должны волновать представителей других стран, заинтересованных в обеспечении безопасности в Закавказье.

Со своей стороны, хочу обратить внимание на ряд принципиальных моментов. В первую очередь, само понятие «безопасность на Южном Кавказе»...

В процессе обсуждений не раз упоминалось о многогранности безопасности как таковой (об информационной, экономической и пр.). Но мало уделяется внимания непосредственно безопасности Армении, безопасности Грузии и т.д.

А ведь регион Закавказья – далеко не однороден. Государства этого региона не интегрированы ни в экономическом, ни в информационном, ни в каком другом плане.

Более того, наличие в США, России и других странах центров по Южному Кавказу (а, скажем, не отдельно по Армении или Грузии) и специалистов в этой области ставит под сомнение саму результативность такого рода

исследований. Недифференцированный подход в данном вопросе не принесет, на мой взгляд, пользы.

Конечно, безопасность в Закавказье (нарочно употребляю именно это географическое название) – в интересах народов региона. Но интересы эти подчас взаимоисключающие...

На конференции меня поразило высказанное мнение, которое в нескольких словах можно сформулировать как «отказ от истории».

Поясним. Не раз указывалось на то, что необходимо думать о будущем, «ломать стереотипы вчерашнего дня».

В сложившейся на сегодняшний день ситуации в Армении, стоящей перед серьезным выбором формата отношений со своими, мягко говоря, недружественными региональными соседями, данное мнение выглядит как своего рода призыв, о котором, однако, громко не заявляют.

Крайне непонятен для меня отказ от прошлого, тем более в пользу неясного будущего.

Да, авторами «поощряются» знания своей истории, углубление этих знаний.

Но, как мне кажется, знание без его практического применения превращается со временем в пустой звук.

В этой связи надо бы вспомнить сегодняшнюю политику некоторых государственных деятелей, направленную на «передел» истории Второй Мировой войны и т.д. (Не было бы мощной силы против такой политики – переписали бы всю историю, со всеми подвигами и героями).

Если *МЫ* не станем «полноправными носителями» нашей истории, то кто это сделает за нас?

Призыв «забыть прошлое ради будущего» приравнивается мною к самоубийству в этом будущем.

Армения никогда не должна отказываться от политики признания Геноцида армян 1915 года. Недавняя история Сумгаитсих, Кировабадских и Бакинских событий, – иначе как геноцидом их не назовешь, – напоминает об этом.

Что значит отказ от исторических территорий Западной Армении? На этих территориях до сих пор сохраняются свидетельства принадлежности их к Армении.

Огромные богатства армянского культурного наследия (уничтожаемые Азербайджаном) можно пока еще найти и в Нахиджеване.

Тем более не может и не должен вставать вопрос об Арцахе – исконной армянской земле, населенной армянами. Все это неотъемлемая часть Армянского духа. И без этих частей целостность Армении прочувствовать очень сложно.

Обращаясь к правовому аспекту, стоит отметить следующее: в 1991 году Республика Армения вышла из СССР без Нахичевана и Нагорного Карабаха, так как они не были частью государства, правопреемницей которого она стала. РА в 1991 году не имела юридического права провозглашать свою независимость в границах АзССР вследствие отказа от ее правопреемства.

НКР в 1991 году вышла на политическую арену как наследница практически непрерывно существовавших здесь независимых или полузависимых армянских государственных образований – Хаченского княжества, Карабахских меликств, Карабахского ханства, Нагорно-Карабахской автономной области. Народ Нагорного Карабаха в 1991 году провозгласил свою независимость не актом первичного самоопределения, а в результате повышения национально–

государственного статуса НКАО. Нагорный Карабах никогда не был частью независимого государства «Азербайджан» или географической территории с тем же названием.

Конечно, необходимо думать о будущем. Но это будущее не должно идти вразрез с фактами нашей историй, нашей культуры, нашей религии.

100 лет – это не так много. Не так много для того, чтобы величайшая человеческая трагедия XX века (речь идет о Геноциде армян 1915г.) была забыта. Ее надо не только помнить, ее нужно «популяризировать» (в осудительном смысле). И не отвечает ли это принципам гуманизма, яростно защищаемым современными демократами?

Еще одно мнение, высказанное за круглым столом, вызвало во мне противоречивые мысли. Это вопрос уникальности того или иного народа, той или иной нации, причем с позиции установления определенного равенства. Дескать, пока считаем себя великими и уникальными, особенными, не сможем идти вперед. При этом «идти вперед» в современном смысле слова означает исключительно экономическое благополучие.

Армения – уникальное государство, а армянский народ – один из древнейших (и первым принявший христианство в качестве государственной религии).

Думаю, что поставив во главу угла именно этот фактор, можно достигнуть успеха. (А по некоторым показателям наши не очень уж и плохи. Так, например, согласно отчету ООН, по уровню человеческого развития Армения, хоть и занимает 84-ое место в мире, опережает и Азербайджан, и Грузию!).

Считаю, что «лозунги» отказа от истории, отказа от уникальности и т.п. – неудачные попытки скрыть собственную «неуникальность», «небогатую» или «невеликую» историю.

Армения – не наспех состряпанный продукт политики советского времени, а армянский народ – не вынужденный синтез выходцев из европейских колоний.

На прозвучавшую же на конференции фразу о том, что «у земли нет национальности, нет религии... – все это в головах людей», хочется ответить следующее:

У земли, пропитанной кровью армянского народа,
У земли, в которой нашло свой вечный покой под крестами не одно поколение армян,
У Святой Земли Армении есть и национальность и религия!
И кладбища как безмолвный тому свидетель...

1. *Манасян А.С.* Карабахский конфликт.Политико-правовые факты и аргументы. Ер., 2009.
2. Там же.
3. См. обнародованный 5 октября Доклад о развитии человека за 2009 г., составляемый Программой развития ООН (ПР ООН).

ИЗ НАУЧНОЙ ЖИЗНИ УНИВЕРСИТЕТА

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ
МИНИСТР ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ

Участникам научно-практической конференции «Безопасность на Южном Кавказе – в интересах народов региона»

Приветствую участников научно-практической конференции «Безопасность на Южном Кавказе – в интересах народов региона».

Под воздействием различных факторов, в том числе геополитического характера, кавказский регион превратился в один из «нервных узлов» международной политики. Эти непростые процессы требуют всестороннего осмысления с участием представителей научного сообщества, гражданских институтов и общественности.

Убежден, что, в конечном счете, народы Кавказа, испокон веков проживавшие рядом, смогут преодолеть взаимные разногласия и добиться превращения региона в зону мира и процветания. Надеюсь, что ваша конференция, организованная Российским агентством международной информации «РИА Новости» и Российско-Армянским (Славянским) университетом, будет способствовать продвижению в этом направлении.

Россия, со своей стороны, неизменно выступает за укрепление мира, стабильности и безопасности в Закавказье, за формирование в регионе атмосферы взаимного доверия, добрососедских отношений и толерантности.

Символично, что форум проходит в стенах Российско-Армянского (Славянского) университета, являющегося хорошим примером динамичного развития гуманитарного сотрудничества между Россией и Арменией. Пользуясь случаем, от души поздравляю руководство, преподавательский состав и студентов РАУ с отмечаемым в текущем году десятилетним юбилеем этого высшего учебного заведения.

Желаю участникам конференции успешной и плодотворной работы.

С. ЛАВРОВ

г. Москва, « 30» сентября 2009 года

- 2-го октября в РАУ прошла международная научно-практическая конференция «Безопасность на Южном Кавказе: реализация интересов народов региона», организованная Российско-Армянским (Славянским) университетом и Российским агентством международной информации РИА Новости. Конференция посвящена 10–летию РАУ.

На пленарном заседании конференции выступали:

– Николай Злобин, директор российских и азиатских программ Института безопасности США, с докладом на тему «Кавказ в новом миропорядке»;

– Ярослав Скворцов, декан факультета международной журналистики МГИМО(У) МИД России, с докладом «Основы международной журналистики в России»;

– Светлана Глинкина, заместитель директора Института экономики РАН, с докладом «Модель интеграции на Южном Кавказе: проблемы и возможности их реализации»;

– Малхаз Гулашвили, президент холдинга «Джорджиан таймс», руководитель Центра стратегических исследований «Азри», с докладом «Общественная инициатива и мирный Кавказ»;

– Оксана Антоненко, директор программ по России и Евразии Международного института стратегических исследований (Великобритания), с докладом «Интересы ЕС на Южном Кавказе»;

– Андрей Ермолаев, руководитель Центра политических исследований «СОФИЯ» (Украина), с докладом «Постсоветское пространство между Евросоюзом и Россией. Новые подходы»;

– Максим Шевченко, журналист, телеведущий, член Комиссии Общественной палаты РФ по межнациональным отношениям и свободе совести, с докладом «Мировые процессы на Южном Кавказе: развитие, перспектива»;

– Александр Архангельский, писатель, публицист, автор и ведущий программы на ТК «Культура», с докладом «Культура может больше, чем дипломатия».

Итоги конференции подвел ректор РАУ, член-корр. НАН РА, действительный член Российской Академии естественных наук, профессор Армен Дарбинян. В ходе конференции были также зачитаны приветственные послания главы МИД России Сергея Лаврова и министра иностранных дел Армении Эдуарда Налбандяна.

- По итогам конференции 2-го октября в РАУ также состоялся круглый стол «Южный Кавказ: регион раздора или ареал сотрудничества?» с участием российских, украинских, грузинских и армянских специалистов, а также специалистов из США и Великобритании. В рамках конференции члены делегации РИА Новости провели ряд мастер-классов для студентов РАУ.

- 15–17 октября в РАУ состоялась Международная конференция «Биотехнология и Здоровье–3» и семинар членов общества DAAD.

Организаторы конференции: Российско-Армянский (Славянский) университет и Институт молекулярной биологии НАН РА. В ходе конференции были представлены как устные доклады, так и постеры. На конференции выступили специалисты из многих научно-исследовательских институтов и университетов Армении (Институт молекулярной биологии НАН РА, Институт физиологии им. Орбели НАН РА, Научно-практический центр радиационной медицины и ожогов, РАУ и ЕГУ и.т.д.), а также профессора из Гумбольдтского Института Информатики (Германия), Института фармацевтической биологии Технического университета Брауншвейга (Германия), Институт медицины внутренних болезней, Новосибирск (Россия).

- 26–27-го ноября в РАУ прошла III международная научная конференция для молодых исследователей «Международное гуманитарное право: проблемы и перспективы развития», организованная совместно с Международным комитетом Красного Креста. Тема конференции – «Ответственность за нарушения в сфере международного гуманитарного права: вызовы современности и возможные решения».В ходе конференции обсуждаются вопросы, затрагивающие личную и государственную ответственность за нарушения норм международного гуманитарного права, а также инструменты их подавления и наказания. В конференции принимают участие представители из Армении, Нагорного Карабаха, России, Кыргызстана, Ирана, Польши, Белоруссии, Грузии, Таджикистана, а также специалисты Международного исследовательского центра по праву и местные эксперты.

- 30-го ноября в РАУ состоялось открытие IV Годичной научной конференции Российско-Армянского (Славянского) университета. Конференция проходила с 30 ноября по 4 декабря по следующим секциям: физико-математические и естественные науки (математика, информатика и технические науки, физико-технические и биохимические науки) и социально-гуманитарные науки (философские, политические и исторические науки, экономические, юридические науки, филологические и лингвистические науки, социально-психологические науки). Всего на конференцию представлено 255 докладов.

- В ходе IV Годичной научной конференции Российско-Армянского (Славянского) университета были объявлены лауреаты премии и стипендиаты им. академика В.А. Амбарцумяна, а также студенты – стипендиаты им. Левона Мкртчяна.Премии им. В. А. Амбарцумяна в области физико-математических и естественных наук за 2009 год. были удостоены декан физико-технического факультета А. А. Саркисян и преподаватель РАУ К. Г. Двоян за цикл работ «Исследование оптических свойств цилиндрических, эллиптических и слоистых квантовых точек», а также заведующий кафедрой математики и математического моделирования Г. А. Карапетян и преподаватель кафедры В.Н. Маргарян за цикл работ «Некоторые свойства гипоэллиптических и почти гипоэллиптических уравнений в обобщенных пространствах Соболева». Решением конкурсной комиссии и приказом ректора циклы работ под руководством Д.Г. Асатряна «Исследования в области анализа

и защиты цифровой мультимедийной информации» и Р.Г. Арамяна «Восстановление мер методами интегральной геометрии и обращение обобщенного преобразования Радона методом согласованности» были представлены к специальному поощрению РАУ.

Победителем конкурса на студенческую стипендию им. академика Л. Мкртчяна стала студентка IV курса юридического факультета Ася Хачатрян, а стипендии им. академика В. Амбарцумяна удостоилась студентка III курса факультета ПМИ Вардуи Егиазарян.

«Я поздравляю номинантов, всех тех, кто в рамках РАУ нашел возможности творить, заниматься наукой и достичь определенных результатов»,– отметил ректор РАУ Армен Размикович Дарбинян.

Сведения об авторах «Вестника» РАУ

Айрапетян Р. Г.	– к. фил. н., доцент, декан факультета журналистики РАУ
Бабаджанян А. М.	– к. филос. н., доцент кафедры политологии и правоведения АПА
Габриелян Р. А.	– д. ист. н, профессор РАУ
Енгоян А. П.	– к. ист. н., доцент, декан факультета политологии РАУ
Жиренко Е.	– соискатель кафедры плитических процессов и технологий РАУ
Маилян Б. В.	– к. ист. н., ст. преподаватель кафедры Всемирной истории РАУ, ст. научный сотрудник Института востоковедения НАН
Маргарян Г.	– кандидат искусствоведения, доцент
Маркарян С. Б.	– к. филос. н.
Мирумян К. А.	– д. филос. н., профессор, зав. кафедрой политической теории РАУ
Погосян В. В.	– к. филос. н., член Конституционного Суда РА
Сарвазян Л. С.	– научный сотрудник Института философии, социологии и права НАН РА

К сведению авторов

Статьи должны быть в объеме примерно 20–25 тысяч знаков (в пределах 15 страниц, напечатанных в два интервала) и представляться на дискете с двумя экземплярами отпечатанных копий. Статьи на армянском языке должны быть снабжены развернутым резюме (не менее 2 страниц) на русском языке. Ссылки должны быть расположены в конце текста. Авторы ответственны за достоверность приводимых фактов, цитат и ссылок. Позиции авторов не обязательно отражают точку зрения редакции. Рукописи не возвращаются.

Адрес редакции
0051, Ереван, ул. Овсепа Эмина, 123,
Российско–Армянский (Славянский) государственный университет,
тел.: (+37410) 25–52–70, 26–11–95

Издательский дом «ЗАНГАК–97»
0051, Ереван, пр. Комитаса, 49/2, тел.: (+37410) 23–25–28,
факс: (+37410) 23–25–95, эл. почта: info@zangak.am, эл. сайт: www.zangak.am